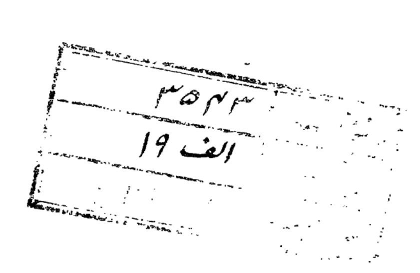


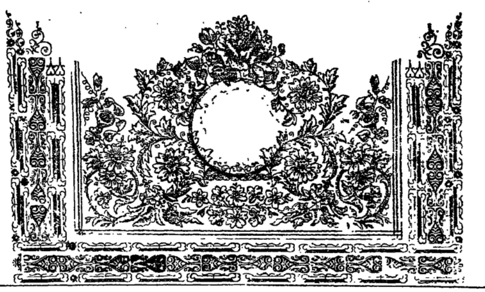
الجلد الثالث من كشف الاسرار
على اصول الامام فخر الاسلام على بن
محمد البزدوى تغمدهما الله بغفرانه

قد صحح هذا الكتاب حين الطبع احمد رامز
الشهير بالشهرى المدرس بدار الخلافة

طبع من طرف حسن حلمى الريزوى

١٣٠٧





بسم الله الرحمن الرحيم

باب بيان قسم الانقطاع

الارسال خلاف التقييد لغة وكان هذا النوع الذى نحن بصدده سمى مرسلا لعدم تقيده بذكر الواسطه التى بين الراوى والمروى عنه ❊ وهو فى اصطلاح المحدثين ان يترك التابعى الواسطة التى بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا كما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول الدمشقى وابراهيم النخعى والحسن البصرى وغيرهم ❊ فان ترك الراوى واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر اباهريرة قال اباهريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم ❊ هذا اذا كان المتروك واسطة واحدة فان كان اكثر من واحدة فهو المسمى بالمعضل عندهم ❊ قال ابو عمرو عثمان بن عبدالرحمن الدمشقى المعروف بابن الصلاح فى كتاب معرفة انواع علم الحديث المعضل لقب لنوع خاص من المنقطع وهو الذى سقط عن اسناده اثنان فصاعدا واصحاب الحديث يقولون اعضله فهو معضل بفتح الضاد وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة وبحثت فوجدت له قولهم امر عضيل اى مستغلق شديد ولا التفات فى ذلك الى معضل بكسر الضاد وان كان مثل عضيل فى المعنى ❊ والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء والاصوليين وتقسيمه ماذكر فى الكتاب فالقسم الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع فانه حكى عن الشافعى رحمه الله انه خص مراسيل الصحابة بالقبول ❊ وحكى عنه ايضا انه قال اذا قال الصحابى قال النبى عليه السلام كذا وكذا قبلت الا ان اعلم انه ارسله كذا فى المعتمد ❊ واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين ❊ وعند اهل الظاهر وجماعة من ائمة الحديث لايقبل المرسل اصلا وقال الشافعى رحمه الله لايقبل الا اذا اقترن به ما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان يتأيد بآية اوسنة مشهورة اوموافقة اوغيرها قياس وقول صحابى اوتلقته الامة بالقبول اوعرف من حال المرسل انه لايروى عمن فيه علة من جهالة

باب بيان قسم الانقطاع

وهو نوعان ❊ ظاهر وباطن ❊ اما الظاهر فالمرسل من الاخبار وذلك اربعة انواع ما ارسله الصحابى والثانى ما ارسله القرن الثانى والثالث ما ارسله العدل فى كل عصر والرابع ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر اما القسم الاول فمقبول بالاجماع وتفسير ذلك ان من الصحابة من كان من الفتيان قلت صحبته فكان يروى عن غيره من الصحابة فاذا اطلق الرواية فقال قال رسول الله عليه السلام كان ذلك منه مقبولا وان احتمل الارسال لان من ثبتت صحبته لم يحمل حديثه الا على سماعه بنفسه الا ان يصرح بالرواية عن غيره واما ارسال القرن الثانى والثالث فحجة عندنا وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان وقال الشافعى رحمه الله لايقبل المرسل الا ان ثبت اتصاله من وجه آخر

اوغيرها اواشترك في ارساله عدلان ثقتان بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة .اوثبت اتصاله بوجه آخر بان اسنده غير مرسلة او اسنده مرسلة مرة اخرى ❁ قال ولهذا اى ولثبوت الاتصال بوجه اخر قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى اتبعتها فوجدتها مسانيد واكثر مارواه مرسلا انما سمعه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ❁ والمذكور فى كتبهم قال واقبل مراسيل سعيد بن المسيب لانى اعتبرتها فوجدتها بهذه الشرائط قال ومن هذا حاله احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة تثبت به كثبوتها بالمتصل ❁ وفى المغرب المراسيل اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر ❁ وفى غيره المراسيل جمع المرسل والياء فيها للاشباع كما فى الدراهيم والصياريف تمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار اوصاف فى الراوى ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف فى الراوى اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة عند حضرته وبذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم به ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يكون حجة ❁ يوضحه انه لو ذكر المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه لا يعرف عدالته ❁ ولا معنى لقول من قال رواية العدل عنه تعديل له وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف منه على ما كان الاخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروى له فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما ❁ وكيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروى عنه وقد رووا حديثا وقديما عمن لم يحمدوا فى الرواية امره ❁ قال الشعبى حدثنى الحارث وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جابر الجعفى مع ظهور امره فى الكذب وروى عنه ابو حنيفة رحمه الله قال ما رايت احدا اكذب من جابر وروى الشافعى عن ابراهيم محمد بن يحيى الاسلمى وكان قدريا رافضيا ورضى بالكذب ايضا ❁ وروى مالك بن انس رحمه الله عن عبد الكريم ابى امية البصرى وهو ممن تكلموا فيه ❁ وروى ابو يوسف ومحمد عن الحسن بن عمارة وعبدالله بن المحرر وغيرهما من المجروحين ❁ وارسل الزهرى فقيل له من حدثك فقال رجل على باب عبد الملك بن مروان واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارساله تعديلا للمروى عنه ❁ بخلاف ما اذا قال حدثنى فلان وهو عدل لانه يمكن للمروى له ان يتأمل فيه فان سكت نفسه الى قوله قبله والا يتفحص عنه ❁ وبان الناس تكلفوا الحفظ اسانيد فى باب الاخبار فلو كانت الحجة تقوم بالمرسل لكان تكلفهم اشتغالا بما لا يفيد فيبعد ان يقال اجتمع الناس على ما لا يفيد ❁ وتمسك من قبله بالاجماع والدليل المعقول ❁ اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رضى الله عنهم على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس رضى الله عنهما مع انه لم يسمع من النبى عليه السلام الا اربعة احاديث لصغر سنه كذا ذكر الغزالى ❁ وذكر شمس الائمة الابضعة عشر حديثا وصرح بذلك فى حديث انما الربوا فى النسيئة حيث قال حدثنى به اسامة بن زيد ❁ وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما زال يلبى حتى رمى جمرة العقبة

لهذا قبلت مراسيل سعيد بن المسيب لانى وجدتها مسانيد و حكى اصحاب مالك ابن انس عنه انه كان يقبل المراسيل ويعمل بها مثل قولنا احتج المخالف بان الجهل بالراوى جهل بصفاته التى بها يصح روايته لكنا نقول لا باس بالارسال استدلالا بعمل الصحابة والمعنى المعقول اما عمل الصحابة فان اباهريرة لما روى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال من اصبح جنبا فلا صوم له فردت عائشة رضى الله عنها قال سمعته من الفضل بن عباس فدل ذلك على انه كان معروفا عندهم ولما روى ابن عباس ان النبى عليه السلام قال لا ربوا الا فى النسيئة فعورض فى ذلك بربوا النقد قال سمعته من اسامة بن زيد وقال البراء بن عازب رضى الله عنه ما كل ما نحدث سمعناه من رسول الله عليه السلام وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب واما المعنى فهو ان كلا منا فى ارسال من لو اسند عن غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب عليه فلان لا يظن به الكذب على رسول الله عليه السلام اولى

فلما رجع قال حدثني به اخي الفضل بن عباس ٭ وروى ابن عمر رضي الله عنهما من صلى على جنازة فله قيراط الحديث ثم اسنده الى ابي هريرة ٭ وروى ابو هريرة رضي الله عنه واسنده الى الفضل كما ذكر في الكتاب ٭ وحديث البرآء مذكور فيه ايضا ٭ ونعمان بن بشير لم يسمع من رسول الله عليه السلام الا حديثا واحدا وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح سائر الجسد واذا فسدت فسد سائر الجسد الا وهي القلب ثم كثرت روايته عن رسول الله عليه السلام مرسلا ولما ارسل هؤلاء وقبل الصحابة مراسيلهم ولم يرو عن احد منهم انكار ذلك وتفحص انهم رووه عن رسول الله عليه السلام بواسطة او بغير واسطة صار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب قبوله (فان قيل) نحن نسلم ذلك في الصحابة ونقبل مراسيلهم لثبوت عدالتهم قطعاً بالنصوص وانما الكلام فيمن بعدهم (قلنا) لافرق بين صحابي يرسل وتابعي يرسل لان عدالتهم ثبتت بشهادة الرسول ايضا خصوصا اذا كان الارسال من وجوه التابعين ٭ مثل عطاء بن ابي رباح من اهل مكة ٭ وسعيد بن المسيب من اهل المدينة وبعض الفقهاء السبعة ٭ ومثل الشعبي والنخعي من اهل الكوفة ٭ وابي العالية والحسن من اهل البصرة ٭ ومكحول من اهل الشام فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا الصدق ٭ وقال الحسن كنت اذا اجتمع لي اربعة من الصحابة على حديث ارسلته ارسالا ٭ وعنه انه قال متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لاغير ومتى قلت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر ٭ وقال ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة ٭ وقال الاعمش قلت لابراهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد رواه لي غير واحد ٭ ثم تقول ارسال هؤلاء الكبار اما ان كان باعتبار سماعهم ممن ليس بعدل عنهم او باعتبار سماعهم من عدل مع اعتقادهم ان ذلك ليس بحجة او على اعتقادهم ان المرسل حجة كالمسند والاول باطل فان من يستجيز الرواية ممن يعرفه غير عدل من غير بيان لاتقبل روايته مرسلا ولا مسندا ولا يظن بهم هذا والثاني باطل ايضا لانه قول بانهم كتموا موضع الحجة بترك الاسناد مع علمهم ان الحجة تقوم بدونه تعين الثالث وهو انهم اعتقدوا ان المرسل حجة كالمسند ٭ وما قيل انهم ارسلوا ليطلب ذلك في المساني فاسد لانه اما ان يقال لم يكن عندهم اسناد ذلك او كان ولم يذكروا والاول باطل لانه قول بانهم تقولوا مالم يسمعوا ليطلب ذلك في المسموعات ولا يظن هذا بمن دونهم فكيف بهم ٭ والثاني كذلك لانه اذا كان عندهم الاسناد وقد علموا ان الحجة لاتقوم بدونه فليس في تركه الا القصد الى اتعاب النفس بالطلب ولو قال من لايرى الاحتجاج بخبر الواحد انهم ارسلوا ذلك ليطلب ذلك في المتواتر لايكون هذا الكلام مقبولا منه بلا تفاق فكذلك هذا ٭ وذكر الشيخ في شرح التقويم ان اجماعنا ان مراسيل الصحابة انما قبلت لكونهم عدولا لا لكونهم صحابة كما قبلت شهادتهم وصار اجماعهم حجة لذلك ثم شهادة غيرهم من العدول مقبولة واجماع كل عصر حجة لوجود العدالة فوجب قبول ارسالهم ايضا لوجود العلة ٭ والثاني ان من زمان الرسول عليه السلام الى يومنا هذا يرسلون من غير تحاش وامتناع وملأوا الكتب

والمعتاد من الامران العدل اذا وضح له الطريق واستبان له الاسناد طوى الامر وعزم عليه فقال قال رسول الله عليه السلام واذا لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه ليتحمله ما تحمل عنه فعمد اصحاب ظاهر الحديث فردوا اقوى الامرين وفيه تعطيل كثير من السنن

من المراسيل ولم يروا ان احدا من الامة انكر عليهم ذلك ولم يزل العلماء من سلفهم وخلفهم يقولون قال
رسول الله كذا وقال فلان كذا ولو كان المرسل مردودا لامتنعوا من روايته ولم يقروا عليه فكان
ذلك اجماعا منهم على قبوله * واما المعنى فاذكر في الكتاب وهو ظاهر * والاسناد في قوله لو اسند
عن غيره ضمن معنى الرواية فعدى بكلمة عن * عزم عليه اى اعتمد عليه وحكم بثبوته
عن النبي عليه السلام فعمد بفتح الميم اى قصد يقال عمدت للشيء اعمد عمدا اذا قصدت له
اى تعمدت وهو نقيض الخطاء * اقوى الامرين وهو المرسل والامران المسند والمرسل
وفيه اى في رد المرسل تعطيل كثير من السنن فان المراسيل جمعت فبلغت قريبا من خمسين جزؤا
وهذا تشنيع عليهم فانهم سموا انفسهم اصحاب الحديث وانتصبوا لحيازة الاحاديث والعمل
بها ثم ردوا وامنها ماهو اقوى اقسامها مع كثرته في نفسه فكان هذا تعطيلا للسنن وتضييعا لها
لاحفظا لها واحاطة بها * ثم المعنى المذكور في الكتاب يشير الى ترجيح المرسل على المسند
عند المعارضة وقد نص الشيخ عليه في بعض تصانيفه ايضا فقال المرسل عندنا مثل المسند المشهور
وفوق المسند الواحد الا انه لايجوز الزيادة به على الكتاب * والحاصل ان الذين جعلوا
المراسيل حجة اختلفوا عند تعارض المرسل والمسند على ثلاثة مذاهب فذهب عيسى بن ابان الى
ترجيح المرسل وهو اختيار الشيخ على مادل عليه سياق كلامه * وذهب عبدالجبار الى انهما
يستويان * وذهب الباقون الى ترجيح المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم
دون رواة المرسل ولاشك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لايعرف عدالته ولا تعينه
* وتمسك من سوى بينهما بان الارسال لايمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة
خبر الواحد وهو غير جائز فيحمل قوله قال رسول الله عليه السلام كذا على ان المراد منه اني اظن
انه قال كذا واذا كان كذلك كان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا ايضا * فان قال الراوي
اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من حديث
اسنده الى واحد لاجل الكثرة . واحتج من رجح المرسل بما ذكر في الكتاب (قوله) الا
انا اخرناه استثناء بمعنى لكن وجواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان مثل المشهور
فينبغي ان يجوز الزيادة به على الكتاب كما يجوز بالمشهور فقال هذه مزية ثبتت للمراسيل
بالاجتهاد والراى فيكون مثل قوة ثبتت بالقياس وقوة المشهور ثبتت بالتنصيص وما ثبت بالتنصيص
فوق ما ثبت بالرأى فلا يكون المرسل مثل المشهور في جواز الزيادة به (قوله) وانما علينا
تقليد من عرفنا عدالته جواب عما يقال ماذكرتم [illegible] الراوي [illegible] عن الجرح
ولو كان السكوت عن الجرح تعديلا لكان السكوت عن تعديل جرحا وليس كذلك [illegible]
الواجب علينا تقليد من عرفنا عدالته [illegible] والمروي [illegible]
عدل [illegible] بالغفلة عن حال من روى عنه [illegible]
وكذلك [illegible] انهم [illegible] عن جرحهم واخبروا عن حالهم [illegible] الرواية عن [illegible]
فلو كيف [illegible] ذلك [illegible] الامر على المروي له وتحميله على العمل [illegible]

الا انا اخرناه مع هذا
عن المشهور لان هذا
ضرب مزية للمراسيل
بالاجتهاد فلم يجز النسخ
بمثله بخلاف المتواتر
المشهور فاما قوله
ان الجهالة تنافي شروط
الحجة فغلط لان الذي
ارسل اذا كان ثقة تقبل
اسناده لم يتهم بالغفلة عن
حال من سكت عن ذكره
وانما علينا تقليد من عرفنا
عدالته لامعرفة ما ابهمه

كما بينا * وماذكر وامن الاحتمالات الاخر ليس بمانع بدليل ان العنعنة كافية في الرواية وتلك الاحتمالات موجودة فيها فان من قال روى فلان عن فلان يحتمل انه لم يسمع فلان عن فلان بل بلغه بواسطة هي مجهولة ويحتمل ان تلك الواسطة لا يكون عدلا اويكون عدلا عند الراوى غير عدل عند المروى له ومع هذا يقبل بالاجماع فكذلك هذا * وماذكره الشافعي رحمه الله من اشتراط انضمام بعض ماذكرنا الى المرسل لقبوله فليس بصحيح لان المنضم اليه ان كان حجة بنفسه يكون الحكم ثابتا به ولايكون للمرسل تاثير في مقابلته وان لم يكن حجة فاقترانه الى ماليس بحجة لايفيد ايضا لانه لايجوز ان ينضم ماليس بحجة الى ماليس بحجة فيصير حجة كذا في المعتمد * واعترض عليه بان الظن قد يحصل او يتقوى بانضمام مالايفيد الظن الى مثله كانضمام شاهد الى شاهد وكانضمام اخبار احاد الى امثالها يفيد العلم (قوله) الاترى انه اذا اثنى على من اسند اليه خبرا ولم يعرفه يحتمل وجهين * احدهما ان الراوى اذا ذكر المروى عنه وقال هو ثقة عندى اوعدل لزم قبول خبره بالاتفاق كذا في المعتمد والقواطع ولايلزم التفحص عن حاله مع احتمال انه لو تفحص عنها يقف على بعض اسباب الجرح او يقف على مالم يعده الراوى جرحا وهو جرح عنده فكذا هذا * وعلى هذا الوجه يكون الضمير البارز في لم يعرفه راجعا الى الخبر والثانى وهو الذى يدل عليه ظاهر الكلام ان الراوى اذا ابهم المروى عنه واثنى عليه خيرا بان قال حدثنى الثقة او سمعته عن عدل او اخبرنى من لااتهمه صحت الرواية ويكون الخبر مقبولا فكذا اذا ارسل يكون مقبولا لان الرواية مع السكوت عن الطعن في المروى عنه تعديل له ايضا * ولكن هذا لايصلح الزاما عليهم فان الشرط عندهم ان يسمى الراوى كل واحد من الرواة باسمه المشهور الذى يتميز به عن غيره ليثبت الاتصال فيكون هذا من الشيخ ردا للمختلف الى المختلف وسياتى بيانه * اويكون الزاما على الشافعي فانه قدقال في كثير من المواضع حدثنى الثقة حدثنى من لااتهمه ثم لم يقبل المرسل الذى هو في معناه * ورأيت في بعض كتبهم انه انما قال ذلك لانه قداشتهر من عناه الشافعي بهذا الكلام فاراد بمن يثق به ابراهيم من اسماعيل وبمن لايتهمه يحيى بن حسان فصارت الكناية كالتسمية * وقيل انه انما قال ذلك احتجاجا لنفسه ولم يقله احتجاجا على خصمه وله في حق نفسه لان يعمل بما يثق بصحته وان لم يكن له ذلك في حق غيره ولكن هذا لايخلو عن تكلف * فعلى هذا الوجه يكون الضمير عائدا الى من وقولهم اذا سمى المروى عنه ولم يعدله وبقى مجهولا لم يقبله قلنا عند بعض مشايخنا يقبل خبره اذا كان الراوى عدلا ويكون روايته مع السكوت عن الجرح تعديلا له كما لو قال هو عدل صريحا * ولئن سلمنا انه لايقبل فالفرق بينهما ان المرسل قد حكم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه قال ذلك والعدل المتدين لايقدم عليه الا اذا كان من سمعه عنه ثقة عنده فيكون هذا تعديلا عنه تقديرا بخلاف ما اذا سماه فانه لم يحكم على النبي عليه السلام بذلك بل ينسب ذلك الى المخبر الذى سماه فلايستدل به على انه عدل عنه بل يحتمل انه مع كونه مستورا عنده يروى عنه بناء على ظاهر حاله وفوض تعرف حاله الى السامع حقيقة حيث ذكر اسمه

الاترى انه اذا اثنى على من اسند اليه خيراً ولم يعرفه بما يقع لنا العلم به صحت روايته فكذلك هذا

﴿وقولهم لوجاز العمل بالمراسيل لم يكن للاستيثاق والتفحص عن عدالة الرواة فائدة ﴿ قلنا فائدته من وجهين ﴿ احدهما انه اذا اسند امكن للسامع الفحص عن عدالتهم فيكون ظنه بعدالتهم آكد من ظنه بها عند الارسال لان ظن الانسان الى فحصه وخبرته اقوى من طمأنينته الى خبرة غيره وهذا يقتضي ترجيح المسند على المرسل ﴿ والثاني انه قد يشتبه عليه حال من اخبره به فلا يقدم على جرحه وتزكيته فيذكره ليتفحص عنه غيره ﴿ قال شمس الائمة رحمه الله اشتغال الناس بالاسناد كاشتغالهم بالتكلف لسماع الخبر من وجوه مختلفة وذلك لايدل على ان خبر الواحد لايكون حجة فكذلك اشتغالهم بالاسناد لايكون دليلا على ان المرسل لايكون حجة ﴿ قوله ﴾ واما ارسال من دون هؤلاء اى دون القرون الثلاثة فقد اختلف فيه ﴿ قال الشيخ ابو الحسن الكرخي يقبل ارسال كل عدل في كل عصر لان العلة التي توجب قبول مراسيل القرون الثلاثة وهي العدالة والضبط تشمل سائر القرون ﴿ وقال عيسى بن ابان لايقبل الا مراسيل من كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك وكان عدلا لايقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل العلم ﴿ وقال ابوبكر الرازي لايقبل ارسال من بعد القرون الثلثة الا اذا اشتهر بانه لايروى الا عمن هو عدل ثقة لشهادة النبي عليه السلام على من بعد القرون الثلاثة بالكذب بقوله ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان في زمن شهد النبي عليه السلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم العدالة بعلم انه لايروى الا عن عدل كذا ذكر شمس الائمة وذكر في المعتمد اذا قال للانسان في عصرنا قال النبي عليه السلام كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا في جملة الاحاديث وان لم يكن معروفا لايقبل لالانه مرسل بل لان الاحاديث قد ضبطت وجمعت فما لايعرفه اصحاب الحديث منها في وقتنا هذا فهو كذب وان كان العصر الذي ارسل فيه المرسل عصرا لم يضبط فيه السنن قبل مرسله ﴿ قوله ﴾ الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة والهاء استثناء من قوله لايقبل ومعناه لايقبل مرسل من بعد القرون الثلاثة الا اذا روى الثقات مرسله عنه وقبلوه كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل لان رواية الثقات عنه وقبولهم ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال المرسل برسول الله صلى الله عليه وسلم فيقبل كارسال القرون الثلاثة ﴿ وهذا معنى قول عيسى بن ابان يوقف الى ان يعرض على اهل العلم وهو اختيار الشيخ ﴿ واختار شمس الائمة قول ابي بكر الرازي رحمهم الله ﴿ قوله ﴾ واما الفصل الاخير وهو ما ارسل من وجه واتصل من وجه آخر ﴿ وهو على وجهين اما ان اسنده هذا المرسل اوغيره ﴿ ففي الوجه الاول بعض من لم يقبل المراسيل لايقبل هذا الخبر وان اسنده هذا الراوي لان ارساله يدل على انه انما لم يذكر الراوي لضعف فيه فستره له والحال هذه خيانة منه فلم يقبل ولهذا لم يقبل بعض اهل الحديث سائر مسانيد هذا المرسل وجعلوه بالارسال ساقط الحديث ﴿ وعامتهم على انه يقبل منه هذا المسند وغيره من المسانيد لانه يجوز ان يكون سمع الحديث مسندا ونسي من روى عنه وقد علم

واما ارسال من دون هؤلاء فقد اختلف فيه فقال بعض مشائخنا يقبل ارسال كل عدل وقال بعضهم لايقبل اما وجه القول الاول فما ذكرنا واما الثاني فلان الزمان زمان فسق فلابد من البيان الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الفصل الاخير فقد رد بعض اهل الحديث الاتصال بالانقطاع وعامتهم على ان الانقطاع يجعل عفوا بالاتصال من وجه اخر واما الانقطاع الباطن فنوعان

انه سمعه مسندا متصلا فارسله اعتمادا عليه ثم تذكره فاسنده ثانيا اوكان ذاكرا للاسناد فاسنده ثم نسي من يروي عنه فارسله ثانيا فلا يقدح ارساله في اسناده ولكن انما يقبل اسناده عندهم اذا اتى بلفظ صريح مثل ان يقول حدثني فلان اوسمعت فلانا ولا يقبل اذا اتى بلفظ موهم مثل ان يقول عن فلان ونحوه هكذا نقل عن الشافعي رحمه الله ايضا اليه اشير في المعتمد ❊ واما في الوجه الثاني فقد ذكر ابوعمرو المعروف بابن الصلاح في كتاب معرفة انواع علم الحديث ❊ ان الحديث الذي رواه بعض الثقات مرسلا وبعضهم متصلا مثل حديث لا نكاح الا بولي رواه اسرآئيل بن يونس في اخرى عن جده ابي اسحاق السبيعي عن ابي بردة عن ابيه عن ابي موسى الاشعري عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسندا هكذا متصلا ❊ ورواه سفيان الثوري وشعبة عن ابي اسحاق عن ابي بردة عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسلا قد اختلف فيه فحكى الخطيب الحافظ ان اكثر اصحاب الحديث يرون الحكم في هذا واشباهه للمرسل وعن بعضهم ان الحكم للاحفظ ❊ فاذا كان من ارسله احفظ ممن وصله فالحكم لمن ارسله لا يقدح ذلك في عدالة من وصله واهليته ❊ ومنهم من قال من اسند حديثا قد ارسله الحافظ فارسالهم له يقدح في مسنده وفي عدالته واهليته ❊ ومنهم من قال الحكم من اسنده اذا كان ضابطا عدلا فيقبل خبره وان خالفه غيره سواء كان المخالف له واحدا اوجماعة قال وهذا القول هو الصحيح وهو المأخوذ في الفقه واصوله ويلتحق بهذا ما اذا كان الذي وصله هو الذي ارسله وهكذا اذا رفع بعضهم الحديث الى النبي صلى الله عليه وسلم ووقفه بعضهم على الصحابي اورفعه واحد في وقت ووقفه هو ايضا في وقت اخر فالحكم على الاصح لما زاده الثقة من الوصل والرفع ❊ فوجه عدم القبول ان الراوي لما سكت عن تسمية المروي عنه كان ذلك بمنزلة الجرح فيه واسناد الاخر بمنزلة التعديل واذا استوى الجرح والتعديل يغلب الجرح لما عرف ❊ ووجه القبول ان عدالة المسند يقتضي قبول الخبر وليس في ارسال من ارسله ما يقتضي ان لا يقبل اسناد من يسنده لانه يجوز ان يكون من ارسله سمعه مرسلا اونسي المروي عنه كما ذكرنا ومن اسنده سمعه مسندا فلا يقدح ارساله في اسناد الاخر ❊ ولان المسند مثبت والمرسل ساكت ولو كان نافيا فالمثبت مقدم عليه لانه علم ما خفي عليه (قوله) انقطاع بالمعارضة وهو ان تعارض الخبر دليل اقوى منه يمنع ثبوت حكمه لانه لما عارضه ما هو فوقه سقط حكمه لان المغلوب في مقابلة الغالب ساقط فينقطع معنى ضرورة لنقصان وقصور في الناقل بفوات بعض شرائطه التي ذكرناها من العدالة والاسلام والضبط والعقل ❊ شيئا من ذلك اي مما يعرض عليه وهو الاصول ❊ وذلك اي الانقطاع المعنوي الحاصل بمخالفة الاصول اربعة اوجه ايضا كالانقطاع الظاهر ❊ السنة المعروفة اي المشهورة اوالمتواترة ❊ مخالفا للجماعة اي لقول الجماعة ولو لم يكن مخالفا لقولهم لصار مثل الخبر المتهور بموافقتهم على ما بينا (قوله) ويستوي في ذلك الخاص والعام ❊ اعلم ان خبر الواحد اذا ورد مخالفا لمقتضى العقل ❊ فان امكن تأويله من غير تعسف يقبل

[الهامش]

والانقطاع بالمعارضة وانقطاع لنقصان وقصور في الناقل اما الاول فانما يظهر بالعرض على الاصول فاذا خالف شيئاً من ذلك كان مردوداً منقطعاً وذلك اربعة اوجه ايضا ما خالف كتاب الله والثاني ما خالف السنة المعروفة والثالث ما شذ من الحديث فيما اشتهر من الحوادث وعم به البلوى فورد مخالفا للجماعة والرابع ان يعرض عنه الائمة من اصحاب النبي عليه السلام اما الاول فلان الكتاب ثابت بيقين فلا يترك بما فيه شبهة ويستوي في ذلك الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب لا يخص بخبر الواحد عندنا خلافا للشافعي رحمه الله ولا تزاد على الكتاب بخبر الواحد عندنا ولا يترك الظاهر من الكتاب ولا ينسخ بخبر الواحد وان كان نصا لان المتن اصل والمعنى فرع له والمتن من الكتاب فوق المتن من السنة لثبوته ثبوتاً لا شبهة فيه فوجب الترجيح به قبل المصير الى المعنى

التأويل الصحيح * وان لم يمكن تأويله الا بتعسف لم يقبل لانه لوجاز التأويل مع التعسف لبطل التناقض من الكلام كله * ويجب فيما لا يمكن تأويله القطع على ان النبي عليه السلام لم يقله الا حكاية عن الغير او مع زيادة او نقصان * وان كان مخالفا لنص الكتاب او للسنة المتواترة او للاجماع فكذلك لان هذه الادلة قطعية وخبر الواحد ظني ولا تعارض بين القطعي والظني بوجه بل الظني يسقط بمقابلة القطعي * فان خالف خبر الواحد عموم الكتاب او ظاهره فهو محل الخلاف فعندنا لا يجوز تخصيص العموم وترك الظاهر وحمله على المجاز بخبر الواحد كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به * واليه اشار الشيخ بقوله ويستوى فى ذلك اى فى عدم جواز الترك بخبر الواحد الخاص والعام والنص والظاهر حتى ان العام من الكتاب مثل قوله تعالى ومن دخله كان آمنا لا يخص بقوله عليه السلام الحرم لا يعيذ عاصيا ولا فارا بدم * ولا يترك ظاهر قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق بقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة * ولا ظاهر قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم الاية بحديث التسمية على ما مر بيانه * وعند الشافعى وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض بينه وبين ظاهر الكتاب وعموماته لا توجب اليقين عندهم وانما تفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز تخصيصها ومعارضتها به عندهم * وعند العراقيين من مشايخنا والقاضى الامام ابى زيد ومن تابعه من المتأخرين لما افادت عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والخصوصات لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية من مشايخنا مثل الشيخ ابى منصور ومن تابعه من مشايخ سمرقند فيحتمل ان يجوز تخصيصها به كما ذهب اليه الفريق الاول * والاوجه انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال فى خبر الواحد فوق الاحتمال فى العام والظاهر من الكتاب لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر ولكن لا شبهة فى ثبوت متنهما اى نظمهما وعبارتهما والشبهة فى خبر الواحد فى ثبوت متنه ومعناه جميعا لانه ان كان من الظواهر فظاهر وان كان نصا فى معناه فكذلك لان المعنى مودع فى اللفظ وتابع له فى الثبوت وهو معنى قوله المتن اصل والمعنى فرع له فلابد من ان يؤثر الشبهة المتمكنة فى اللفظ فى ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر لفظه ولا منكر معناه بخلاف منكر الظاهر والعام من الكتاب فانه يكفر * واذا كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك لا يجوز * فان قيل ان الصحابة خصوا قوله تعالى يوصيكم الله فى اولادكم بقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل * وقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم ولهن الربع مما تركتم بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى * وقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها فى شواهد لها كثيرة فثبت ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد جائز * قلنا هذه احاديث مشهورة يجوز الزيادة بمثلها على

الكتاب ولا كلام فيها انما الكلام فى خبر شاذ خالف عموم الكتاب هل يجوز التخصيص به وليس فيما ذكرتم دليل على جوازه ❁ والدليل على عدم الجواز ان عمرو عايشة واسامة رضى الله عنهم رووا خبر فاطمة بنت قيس ولم يخصوا به قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم حتى قال رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لاندرى صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت ﴿ قوله ﴾ وقد قال النبى عليه السلام تكثر لكم الاحاديث الحديث ❁ اهل الحديث طعنوا فيه وقالوا روى هذا الحديث يزيد بن ربيعة عن ابى الاشعث عن ثوبان ويزيد بن ربيعة مجهول ولا يعرف له سماع عن ابى الاشعث عن ابى اسماء الرحبى عن ثوبان فكان منقطعا ايضا فلا يصح الاحتجاج به وحكى عن يحيى بن معين انه قال هذا حديث وضعته الزنادقة وهو علم هذه الامة فى علم الحديث وتزكية الرواة على انه مخالف للكتاب ايضا وهو قوله تعالى وما آتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا فيكون الاحتجاج به ساقطا على مايقتضيه ظاهره ❁ والجواب ان الامام اباعبدالله محمد بن اسماعيل البخارى اورد هذا الحديث فى كتابه وهو الطود المنيع فى هذا الفن وامام اهل هذه الصنعة فكفى بايراده دليلا على صحته ولم يلتفت الى طعن غيره بعد ❁ ولا نسلم انه مخالف للكتاب لان وجوب القبول بالكتاب انما يثبت فيما تحقق انه من عند الرسول عليه السلام بالسماع منه او بالتواتر ووجوب العرض انما يثبت فيما تردد ثبوته من الرسول عليه السلام اذ هو المراد من قوله اذا روى لكم عنى حديث فلا يكون فيه مخالفة للكتاب بوجه على ان المراد من الاية والله اعلم مااعطاكم الرسول من الغنيمة فاقبلوه ومانهيكم عنه اى عن اخذه فانتهوا وعن ابن عباس والحسن ومانهيكم عنه هو الغلول ❁ وقد تايد هذا الحديث بما روى عن محمد بن جبير بن مطعم ان النبى عليه السلام قال ماحدثتم عنى مما تعرفون فصدقوا به وماحدثتم عنى مما تنكرون فلا تصدقوا فانى لا اقول المنكر وانما يعرف ذلك بالعرض على الكتاب ❁ ولذلك اى ولان ترك الكتاب لايجوز بخبر الواحد يقول لايقبل خبر الواحد فى نسخ الكتاب وهذا بالاتفاق فى النسخ صورة ومعنى لان ماثبت بالدليل القطعى لايجوز رفعه بالدليل الظنى لاشتراط المماثلة فى النسخ ❁ واما النسخ من حيث المعنى فكذلك عندنا وعند المخالف يجوز على انه بيان لا على انه نسخ كما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل ❁ ويقبل فيما ليس فى كتاب الله تعالى على وجه لاينسخه اى يعمل به على وجه لايؤدى الى النسخ فاذا ادى اليه تركه ❁ مثال الاول حديث حل متروك التسمية عمدا يقتضى نسخ ظاهر الكتاب فلا يجوز العمل به ولا يقبل اصلا ❁ ومثال الثانى خبر تعيين الفاتحة وتعديل الاركان ووجوب الطهارة فى الطواف يجب العمل به فيما لايؤدى الى نسخ الكتاب فيشترط التعيين والتعديل والطهارة على وجه يتحقق النقصان بفوتها فى العبادة ولم يفت اصل الجواز ادلوفات لادى الى نسخ الكتاب ❁ ومن ارد اخبار الاحاد فقد ابطل الحجة لما مر ان خبر الواحد من حجج الشرع ❁ فوقع فى العمل بالشبهة وهو القياس لان الشبهة فى القياس فى اصله بحيث لا يخلو عنها وفى الخبر عارض ❁ او استصحاب الحال الذى ليس بحجة اصلا ثم بعض من رد خبر الواحد

وقد قال النبى عليه السلام تكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله تعالى فاقبلوه وما خالفه فردوه فلذلك نقول انه لا يقبل خبر الواحد فى نسخ الكتاب ويقبل فيما ليس من كتاب الله على وجه لاينسخه ومن رد اخبار الآحاد فقد ابطل الحجة فوقع فى العمل بالشبهة وهو القياس او استصحاب الحال الذى ليس بحجة اصلا ومن عمل بالاحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فقد ابطل اليقين والاول فتح باب الجهل والالحاد والثانى فتح باب البدعة وانما سواء السبيل فيما قاله اصحابنا فى تنزيل كل منزلته

عمل بالقياس عند وقوع الحادثة وبعضهم رد القياس اصلا وعمل بالاستصحاب فى الحوادث فالشيخ اشار الى فساد المذهبين جميعا ❊ فقدابطل اليقين يعنى بمافيه شبهة والاول فتح باب الجهل والالحاد لان ترك الحجة والاخذ بالشبهة او بماليس بحجة عدول عن الصواب ومنشأه الجهل ❊ والثانى وهوالعمل بالآحاد على مخالفة الكتاب ونسخه فتح باب البدعة لان السلف لم يعملوا بالآحاد على مخالفة الكتاب على ماحكينا من قول عمر رضى الله عنه لاندع كتاب ربنا بكذا ﴿ قوله ﴾ ومثال هذا اى مثال الانقطاع بمخالفة الكتاب حديث مس الذكر فانه مخالف للكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا فانه نزل فيه على ماروى ان النبى صلى الله عليه وسلم حين نزلت الاية مشى الى مسجد قباء فاذا الانصار جلوس فقال يامعشر الانصار ان الله عز وجل قداثنى عليكم فاالذى تصنعون عند الوضوء وعند الغائط فقالوا يارسول الله نتبع الغائط الاحجار الثلثة ثم نتبع الاحجار الماء فتلا النبى عليه السلام فيه رجال يحبون ان يتطهروا و الاستنجاء بالماء لايتصور الا بمس الفرجين جميعا وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا لايتصور ان يكون الاستنجاء تطهرا الان التطهر انما يحصل بزوال الحدث فلا يحصل مع اثبات حدث اخر كالو توضأ مع سيلان الدم والبول من غير عذر ❊ ولكنهم يقولون نحن لانجعله تطهرا عن الحدث ليكون المس منافيا له بل هو تطهر عن النجاسة الحقيقية بمنزلة تطهير الثوب وباعتبار هذه الطهارة استحقوا المدح لا باعتبار الطهارة عن الحدث اذ الكل كانوا فيها سوآء وهذه الطهارة لاتزول بالمس كالوفسا اورعف بعدالاستنجاء فلا يكون الحديث مخالفا للكتاب ❊ واجيب عنه بانه تعالى جعل الاستنجاء تطهرا مطلقا فينبغى ان يكون تطهرا حقيقة وحكما فلوجعل المس حدثا لايكون تطهرا من كل وجه ❊ ولايخلو هذا الجواب عن ضعف ﴿ قوله ﴾ وكذلك اى وكحديث المس وحديث فاطمة حديث القضاء بالشاهد واليمين الذى تمسك به الشافعى رحمه الله فى ايجاب القضاء بالشاهد الواحد اذا انضم اليه يمين المدعى وهو ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد وفى بعض الروايات بشاهد ويمين الطالب وهو مذهب على وابى بن كعب رضى الله عنهما وعلماؤنا لم يعملوا بهذا الحديث لمخالفته الكتاب من وجوه • احدها ان الله تعالى قال واستشهدوا امر بالاستشهاد لاحياء الحق وهو مجمل فى حق ماهو شهادة كقول القائل كل يكون مجملا ثم فسره بنوعين برجلين و برجل وامرأتين اماعلى المساواة او الترتيب فيقتضى ذلك اقتصار الاستشهاد المطلوب بالامر على النوعين لان المجمل اذا فسر كان ذلك بيانا لجميع مايتناوله اللفظ كقول الرجل كل طعام كذا او طعام كذا كان التفسير اللاحق بيانا لجميع ماارید من المأكول بقوله كل ❊ وكذا لو قال نفقة من فلان او فلان كان التفسير الملحق به قصر اللامر بالنفقة عليهما حتى لايكون النفقة على غيرهما من موجبات الامر وكذا لو قال استشهد زيدا على صفقتك او خالدا لم يكن استشهاد غيرهما من المأمور استشهاد الحكم الامر لامحالة بل يكون زيادة عليه فكذلك ههنا

ومثال هذا مس الذكر انه مخالف الكتاب لان الله تعالى مدح المتطهرين بالاستنجاء بقوله تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والمستنجي يمس ذكره وهو بمنزلة البول عند من جعله حدثا ومثل حديث فاطمة بنت قيس الذى روينا فى النفقة انه يخالف الكتاب وهو قوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم الاية ومعناه وانفقوا عليهن من وجدكم وقد قلنا ان الظاهر من الكتاب احق من نص الآحاد وكذلك مما خالف الكتاب من السنن ايضا حديث القضاء بالشاهد واليمين لان الله تعالى قال واستشهدوا شهيدين من من رجالكم ثم فسر ذلك بنوعين برجلين بقوله من رجالكم وبقوله فرجل وامرأتان ومثل هذا انما يذكر لقصر الحكم عليه

يصير المذكور بيانا للكل فمن جعل الشاهد واليمين حجة فقد زاد على النص بخبر الواحد وهو جار مجرى النسخ فلايجوز به ❊ وثانيها انه تعالى قال ذلكم اقسط عندالله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا نص على ان ادنى ماينتفى به الريبة شهادة شاهدين او شهادة رجل وامرأتين وليس وراء الادنى شئ ينتفى به الريبة وهو معنى قوله ولامزيد على الادنى يعنى فى جانب القلة والتسفل فلوكان الشاهد مع اليمين حجة لزم منه انتفاء كون المذكور فى الكتاب ادنى فى انتفاء الريبة وذلك لايجوز فكان فى جعله حجة ابطال موجب الكتاب ❊ وثالثها انه تعالى نقل الحكم من المعتاد وهو استشهاد الرجال الى غير المعتاد وهو استشهاد النساء مبالغة فى البيان مع ان حضور هن مجالس الحكام ومحافل الرجال غير معهود بل هو حرام من غير ضرورة لانهن امرن بالقرار فى البيوت بقوله عز ذكره وقرن فى بيوتكن فلوكان يمين المدعى مع الشاهد الواحد حجة وامكن للمدعى الوصول الى حقه بها لما استقام السكوت عنها فى الحكمة والانتقال الى ذكر من لايستشهد عادة مع كل هذا الاستقصاء فى البيان بل كان الابتداء باليمين والشاهد اولى لانه اعم وايسر وجودا من الشهيدين اوكان ذكر الشاهد واليمين بعد ذكر الرجلين اولى لان الشاهد الواحد لماكان موجودا وبانضمام يمين المدعى اليه يتمكن المدعى من الوصول الى حقه لم يتحقق الضرورة المبيحة لحضور النساء محفل الرجال كما لو وجد الرجلان فكان النص دليلا من هذا الوجه بطريق الاشارة على ان الشاهد واليمين ليس بحجة ❊ وكان ذلك اى الانتقال من المعهود وهو استشهاد الرجال الى غير المعهود وهو استشهاد النساء بيانا على الاستقصاء انه ليس وراء الامرين المذكورين شئ اخر يصلح حجة للمدعى وان الشاهد واليمين ليس بحجة فهذا تقرير ماذكر فى الكتاب ❊ ولكن للخصم ان يقول على الوجه الاول لانسلم القصر لان له طرقا اربعة على ماذكر فى اول هذا الكتاب ولم يوجد واحد منها فكيف تستقيم دعوى القصر من غير دليله ❊ ولئن سلمنا القصر على مازعمتم فهو ثابت بطريق المفهوم وهو ليس بحجة عندكم وعندى وان كان حجة ولكن اذا لم يعارضه دليل اخر فاذا عارضه سقط الاحتجاج به فلايكون فى العمل بهذا الحديث مخالفة الكتاب ❊ وان يقول على الوجه الثانى لادلالة لهذا النص من هذا الوجه على ماذكرتم لان نظم الكتاب ليس على ماهو المذكور فى الكتب بل نظمه ذلكم اقسط عندالله واقوم للشهادة وادنى ان لاترتابوا واسم الاشارة راجع الى ان تكتبوه فى قوله عز اسمه ولاتسأموا ان تكتبوه صغيرا اوكبيرا الى اجله والادنى بمعنى الاقرب لابمعنى الاقل اى ذلكم الكتب اقسط اى اعدل عند الله واقوم للشهادة اى اعدل على ادائها ❊ وادنى ان لاترتابوا اى اقرب من انتفاء الريب كذا فى الكشاف وغيره ولايجوز ان يصرف الاشارة الى قوله فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان وان يجعل الادنى بمعنى الاقل لان قوله تعالى اقسط عندالله واقوم للشهادة لايتقادله واذا كان كذلك لايكون الحديث مخالفا للكتاب من هذا الوجه ايضا ❊ ثم اكد الشيخ الوجه الاخير ببيان وجهين اخرين ❊ احدهما انه تعالى نقل الحكم عن استشهاد

ولانه قال ذلك ادنى ان لا ترتابوا ولامزيد على الادنى ولانه انتقل الى غير المعهود وهو شهادة النساء ولوكان الشاهد واليمين حجة لكان مقدما على غير المعهود وصار ذلك بيانا على الاستقصاء وقال فى اية اخرى اواخران من غيركم فنقل الى شهادة الكافر حين كانت حجة على المسلمين وذلك غير معهود فى موت المسلمين ووصاياهم فيبعد ان يترك المعهود ويأمر بغيره ولانه ذكر فى ذلك يمين الشاهد بقوله فيقسمان بالله ويمين الخصم فى الجملة مشروع فاما يمين الشاهد فلا فصار النقل الى يمين الشاهد فى غاية البيان بان يمين المدعى ليست بحجة وامثال هذا كثير ومثله خبر المصراة

مسلمين على وصية المسلم الى استشهاد كافرين حين كانت شهادة الكفار حجة على المسلمين باعتبار قلة المسلمين فى قوله عز ذكره يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم اوآخران من غيركم اى عدد الشهود فيما بينكم اذا حضر احدكم الموت وقت الوصية اثنان عدلان من اهل دينكم اوآخران من غير اهل دينكم ان لم يجدوا مسلمين واو للترتيب كذا فسره ابن عباس وسعيد بن جبير وجماعة من اهل العلم فلو كان اليمين مع الشاهد حجة لنقل الحكم اليه لا الى شهادة الكفار لان تجويز شهادتهم على المسلمين كان باعتبار الضرورة وقد امكن دفعها بالشاهد واليمين الذى هو اقرب الى الحق من شهادة الكفار وايسر وجودا منها فعلم انه ليس بحجة ❊ والثانى انه تعالى نقل الحكم عند وقوع الارتياب والشك فى صدق الشاهد الى تحليف الشاهد بقوله عز اسمه فيقسمان بالله ان ارتبتم لانشترى به ثمنا الاية وتحليف الشاهد حينئذ كان مشروعا ثم نسخ ولو كان المتنازع فيه حجة لكان النقل اليه اولى لانه اقرب الى اليمين المشروعة اذ اليمين المشروعة على المدعى عليه وانه احد الخصمين والمدعى يشبهه من حيث انه خصم وتحليفه فى الجملة مشروع ايضا كما فى التحالف وكما فى القسامة على مذهب البعض فاما يمين الشاهد فلا اصل له فى الشرع لانه امين ولا يمين على الامين فى موضع فكان النقل الى يمين الشاهد فى غاية البيان ان يمين المدعى ليست بمشروعة ❊ وامثال هذا اى نظائر ما ورد مخالفا للكتاب من السنن الغريبة كثيرة مثل خبر متروك التسمية وخبر وجوب الملتجى الى الحرم وخبر وجوب الطهارة فى الطواف وسائر مامر بيانه (قوله) وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا اى ومثل الخبر المخالف للكتاب الخبر المخالف للسنة فى انه يكون مردودا ايضا وهذا هو القسم الثانى من الانقطاع الباطن لما قلنا انه اى الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة على الكتاب بالمشهور دون خبر الواحد فلا يجوز ان ينسخ المشهور الذى هو اقوى بخبر الواحد الذى هو اضعف ❊ وذلك اى مثال هذا الاصل حديث الشاهد واليمين ايضا فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ماروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان النبى صلى الله عليه وسلم قال البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وفى رواية على من انكر ❊ وبيان المخالفة من وجهين ❊ احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان فى جانب المنكر دون المدعى لان اللام يقتضى استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعى حجة فقد خالف النص ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق ❊ والثانى ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر وجنس البينة على المدعى وهذا يقتضى قطع الشركة وعدم الجمع بين اليمين والبينة فى جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين توجب ترك العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا ❊ كيف وقد طعن فيه يحيى بن معين وابراهيم النخعى والزهرى حتى قال الزهرى والنخعى اول من افرد الاقامة معاوية واول من قضى بشاهد ويمين معاوية

وكذلك ما خالف السنة المشهورة ايضا لماقلنا انه فوقه فلا ينسخ به وذلك مثل حديث الشاهد واليمين لانه خالف المشهور وهو قوله البينة على المدعى واليمين على من انكر يعنى المدعى عليه

وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم للحضرمي حين امتنع عن استحلاف الكندى فى دعوى ارض ليس لك منه الاذلك فهذا يقتضى الحصر ولوكانت يمين المدعى مشروعة لكان له طريق آخر غير الاستحلاف ﴿ قوله ﴾ ومثل حديث سعد الى اخره ❊ بيع الرطب بالتمر كيلا بكيل يجوز عند ابى حنيفة ولايجوز عند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله لحديث سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال انتقص اذا جف قالوا نعم قال فلا اذا فالنبى عليه السلام افسد البيع واشار بقوله انتقص اذاجف الى وجوب بناء معرفة المساواة على اعدل الاحوال وعند البناء عليه يصير اجزاء الرطب اقل فلا يجوز لتفاوت قائم للحال عند الاعتبار باجزاء التمورة كما لايجوز المقلى بغيرالمقلى لتفاوت قائم فى الحال عند الاعتبار باجزاء غير المقلى ❊ واستدل ابوحنيفة رحمه الله بالحديث المشهور وهو قوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل فانه يستدعى الجواز وذلك لان التمر ينطلق على الرطب لانه اسم جنس للثمرة الخارجة من النخل من حين ينعقدالى ان يدرك وبما يتردد عليها من الاحوال والصفات لايختلف اسم الذات كاسم الآدمى لايتبدل باختلاف احواله ❊ والدليل عليه ماروى انه عليه السلام نهى عن بيع التمر حتى يزهى فقيل ومايزهى فقال ان يحمر او يصفر فسماه تمرا وهو بسر وقال شاعرهم ❊ شعر ❊ وما العيش الانومه وتشرق وتمر على رأس النخيل وماء ❊ والمراد الرطب ❊ وكذا لو اوصى برطب على رأس النخيل فيبس قبل ان يموت الموصى لايبطل الوصية ولو تبدل الجنس باليبس لبطلت كما لو اوصى بعنب فصار زبيبا قبل الموت ❊ وكذا لو اسلم فى تمر فاقتضى رطبا او على العكس صح ولو اختلفا لكان هذا استبدالا وهو غير جائز واذا ثبت انه تمر وقد وجد شرط العقد وهو المماثلة حالة العقد فيجوز ولايعتبر المماثلة فى اعدل الاحوال لان شرط العقد يعتبر عند العقد فيجب ان يعتبر المساواة فى البدلين اللذين ورد عليهما العقد وهما الرطب والتمر فاما اعتبار حالة مفقودة يتوقع حدوثها فى ثانى الحال فلا فكان اعتبار الاعدل كاعتبار الاجود وانه ساقط بالنص ❊ واعلم ان صاحب الشرع اسقط اعتبار التفاوت فى الجودة بقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء واعتبر التفاوت بين النقد والنسيئة حيث شرط اليد باليد وصفة الجودة لاتكون حادثة بصنع العباد والتفاوت بين النقد والنسيئة حادث بصنع العباد وهو اشتراط الاجل فصار هذا اصلا ان كل تفاوت يبتنى على صنع العباد فذلك مفسد للعقد وفى المقلية بغير المقلية والحنطة بالدقيق التفاوت بهذه الصفة وكل تفاوت يبتنى على ماهو ثابت باصل الخلقة من غير صنع العباد فهو ساقط الاعتبار والتفاوت بين الرطب والتمر بهذه الصفة فلا يكون معتبرا كالتفاوت بين الجيد والردى ❊ واما الجواب عن الحديث فمن وجهين ❊ احدهما ماذكر الشيخ فى الكتاب وهو ان هذا الحديث مخالف للحديث المشهور فانه يقتضى اشتراط المماثلة فى الكيل مطلقا لجواز العقد حتى لو وجدت المساواة فى حال يبوسة البدلين او فى حال رطوبتهما او فى حال يبوسة

ومثل حديث سعد بن وقاص رضى الله عنه فى بيع التمر بالرطب مخالف لقوله عليه السلام التمر بالتمر

(احدهما)

احد هما ورطوبة الاخر جاز العقد فالتقييد باشتراط المماثلة في اعدل الاحوال وهو حال يبوستهما كما هو مقتضى حديث سعد متضمن لنسخ ذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد* وهو معنى قوله بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور * والباء للسببية اي المخالفة بسبب اقتضائه زيادة مماثلة لا يقتضيها الخبر المشهور وهي المساواة في حالة الجفاف * والباقي باعتبار جودة متعلقة بالزيادة اي اشتراط تلك الزيادة باعتبار جودة وجدت في احدهما وفقدت في الآخر لا باعتبار زيادة في القدر في احد هما دون الآخر * وذلك لان للتمر فضل جودة على الرطب من حيث الادخار من غير انتقاص ولكن لا تفاوت بينهما من حيث الاجزاء لان التمر ان كان فضل اكتناز ففي الرطب فضل رطوبة هي مقصودة شاغلة للكيل لا يظهر التفاوت بينهما الابعد ذهابها بالجفاف وقد عرفت ان الفضل والمساواة في الجودة ساقطا الاعتبار شرعا انما المعتبر المساواة والفضل قدرا فكيف يصلح اعتبار المماثلة الراجعة الى الجودة ناسخا لما ثبت بالحديث المشهور* وقوله ليست من المقدار يحتمل ان يكون احترازا عن فوات المماثلة باعتبار القلي فان بالقلي ينتفخ الحبات اذا كانت رطبة وتضمر اذا قليت يابسة فلا تساوى المقلية في الدخول في الكيل غير المقلية باعتبار الانتفاخ والضمور وهذا التفاوت رجع الى القدر فيجوز ان يؤثر في منع الجواز وذكر في مختصر التقويم ان الحديث المشهور يوجب احكاما ثلثة * احدها وجوب المماثلة شرطا للجواز فيجوز البيع حال وجود المماثلة بهذا النص* والثاني انه يدل على تحريم فضل قائم لان المراد منه الفضل على الذات *والثالث الفضل الذي ينعدم به المماثلة وخبر الواحد يخالفه في هذه الامور الثلاثة لانه اوجب حرمة البيع حال وجود المماثلة في المعيار واوجب حرمة فضل لا ينعدم به المماثلة لان المماثلة شرط للجواز حالة العقد والفضل الذي يوجد بعد الجفاف لا يعدم المماثلة الموجودة حال العقد وهذا الفضل موهوم غير قائم حال العقد فاذا خالف المشهور في هذه الاحكام لم يقبل والثاني انه غير ثابت على ما حكي عن ابي حنيفة رحمه الله انه لما دخل بغداد سألوه عن هذه المسئلة وكانوا الشداء عليه لمخالفته الخبر فقال الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن فان كان تمرا جاز العقد لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثل بمثل وان لم يكن تمرا جاز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم فاورد عليه حديث سعد فقال هذا الحديث دار على زيد ابي عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن اهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال ابو حنيفة لا يعرف الحديث وهو يقول زيدا بو عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط ولكن يرد عليه ان الحنطة المقلية ان كانت حنطة ينبغي ان يجوز بيعها بغير المقلية كيلا بكيل لقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل وان لم يكن حنطة ينبغي ان يجوز ايضا لقوله عليه السلام اذا اختلفا النوعان فبيعوا كيف شئتم والحكم بخلافه ولهذا قال القاضي الامام في الاسرار وشمس الائمة في المبسوط ما ذكر ابو حنيفة رحمه الله حسن في المناظرات لدفع الخصم ولكن الحجة لا تتم به لجواز قسم ثالث كما في الحنطة المقلية * معناه يجوز ان يكون الرطب قسما ثالثا لا يكون تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة عنه ولا يكون غيره مطلقا لبقاء اجزائه

بزيادة مماثلة هي ناسخة للمشهور باعتبار جودة ليست من المقدار

عند صيرورته تمرا كالحنطة القلية ليست عين الحنطة على الاطلاق لفوات وصف ا لانبات عنها بالقلى وليست غيرها ايضا لوجود اجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق واذا كان كذلك كان الاعتماد على ماذكرنا اولا (قوله) الاان اى لكن ابايوسف ومحمدا عملابه اى بحديث سعد جواب عما يقال انهما وافقا اباحنيفة رحمهم الله فى ان خبر الواحد يرد بمخالفته المشهور ثم انهما عملا بحديث سعد مع مخالفته الخبر المشهور فقال انهما انما عملا به لانهما لم يسلما مخالفته للمشهور بناء على ان المشهور تناول التمر والرطب ليس بتمر عادة اى عرفا بدليل ان من حلف لاياكل تمرا فاكل رطبا او حلف لايأكل هذا الرطب فاكله بعد ماصار تمرا لم يحنث واذا كان كذلك لايكون المشهور متناولا لما تضمنه حديث سعد فلايتحقق المخالفة فيجب العمل به ❊ واجيب عنه بانه قد ثبت ان الرطب من جنس التمر لما قلنا لكن اليمين قد يختلف باختلاف الداعى مع قيام الجنسية والرطوبة فى الرطب وصف داع الى المنع مرة والى الاقدام اخرى فيتقيد اليمين بالوصف كما لوقال لامرأته ان خرجت من هذه الدار فعبدى حر يتقيد بحال قيام النكاح لانه يدعوه الى المنع عن الخروج والخروج فى الاحوال جنس واحد لكن لما اختلف الداعى اختلفت اليمين كذا ههنا الاترى انه لوحلف لايأكل هذا الرطب وهو تمر انعقدت يمينه ولوكان غيره لما انعقدت كما لو تبين انه عنب اليه اشير فى مختلفات المصنف رحمه الله ❊ قال شمس الائمة رحمه الله بعد بيان القسمين ففى هذين النوعين من الانتقاد للحديث علم كثير وصيانة للدين بليغة فان اصل الاهوآء والبدع انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الآحاد على الكتاب والسنة فان قوما جعلوها اصلا مع الشبهة فى اتصالها برسول الله صلى الله عليه وسلم ومع انها لاتوجب علم اليقين ثم تاولوا عليها الكتاب والسنة المشهورة فجعلوا التبع متبوعا وجعلوا الاساس ماهو غير متيقن به فوقعوا فى الاهوآء والبدع بمنزلة من انكر خبر الواحد فانه كما لم يجوز العمل به احتاج الى القياس ليعمل به وفيه انواع من الشبهة او الى استصحاب الحال وهو ليس بحجة اصلا وترك العمل بالحجة الى ماليس بحجة يكون فتحا لباب الالحاد وجعل ماهو غير متيقن به اصلا ثم يخرج مافيه التيقن عليه يكون فتحا لباب الاهوآء والبدع وكل واحد منهما مردود وانما سواء السبيل ماذهب اليه علماؤنا رحمهم الله من انزال كل حجة منزلتها فانهم جعلوا الكتاب والسنة المشهورة اصلا ثم خرجوا عليها مافيه بعض الشبهة وهو المروى بطريق الآحاد مما كان منه موافقا للكتاب او المشهور قبلوه اوجبوا العمل به وماكان مخالفا لهما ردوه على ان العمل بالكتاب والسنة اوجب من العمل بالغريب بخلافه ومالم يجدوه فى شئ من الاخبار صاروا حينئذ الى القياس فى معرفة حكمه لتحقق الحاجة اليه ❊ قوله ❊ واما القسم الثالث فكذا خبر الواحد اذا ورد موجبا للعمل فيما يعم به البلوى اى فيما يمس الحاجة اليه فى عموم الاحوال لايقبل عند الشيخ ابى الحسن الكرخى من اصحابنا المتقدمين وهو مختار المتأخرين منهم ❊ وعند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب التابعى وجميع اصحاب الحديث تمسك من قبله بعمل الصحابة رضى الله عنهم

(فانهم)

الاان ابايوسف ومحمدا رحمهما الله عملا به على ان اسم التمر لايتناول الرطب فى العادة كما فى اليمين واما القسم الثالث فلان الحادثة اذا اشتهرت وخفى الحديث كان ذلك دلالة على السهو لان الحادثة اذا اشتهرت استحال ان يخفى عليهم مايثبت به حكم الحادثة الاترى انه كيف اشتهر فى الخلف فاذا شذ الحديث مع اشتهار الحادثة كان ذلك زيافة وانقطاعا

فانهم عملوا به فيما يعم به البلوى مثل ماروى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال كنا نخابر اربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج ان النبي عليه السلام نهى عن ذلك فانتهينا ومثل رجوعهم الى خبر عايشة رضي الله عنها في وجوب الغسل بالتقاء الختانين ❊ وبان خبر العدل في هذا الباب يفيد ظن الصدق فيجب قبوله كما اذالم يعم به البلوى الاترى ان القياس يقبل فيه مع انه اضعف من خبر الواحد فلان يقبل فيه الخبر كان اولى ❊ واحتج من لم يقبله بان العادة تقتضي استفاضة نقل مايعم به البلوى وذلك لان مايعم به البلوى كمس الذكر لوكان مما ينتقض به الطهارة لاشاعة النبي عليه السلام ولم يقتصر على مخاطبة الاحاد بل يلقيه الى عدد يحصل به التواتر اوالشهرة مبالغة في اشاعته لئلا يفضي الى بطلان صلوة كثير من الامة من غير شعور به ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو اومنسوخ ❊ الاترى ان المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم فلوكان ثابتا في المتقدمين لاشتهر ايضا ولما تفرد الواحد بنقله مع حاجة العامة الى معرفته ❊ ولهذا لم تقبل شهادة الواحد من اهل المصر على رؤية هلال رمضان اذا لم تكن بالسماء علة ❊ ولم يقبل قول الصبي فيما يدعى من انفاق مال عظيم على اليتيم في مدة يسيرة وان كان ذلك محتملا لان الظاهر يكذبه في ذلك ولهذا لوانفرد واحد بنقل قتل ملك في السوق لايقبل لان في العادة يبعدان لايستفيض مثله فكذا هذا ❊ يوضحه انا لم نقبل قول الرافضة في دعواهم النص على امامة على رضي الله عنه لان امر الامامة مما يعم به البلوى لحاجة الجميع اليه فلوكان النص ثابتا لنقل نقلا مستفيضا وحين لم ينقل دل انه غير ثابت ❊ ولكن المخالفين يقولون لايلزم من عموم البلوى اشتهار حكمها فان حكم الفصد والحجامة والقهقهة في الصلوة وافراد الاقامة وتثنيتها وقرآءة الفاتحة خلف الامام وتركها والجهر بالتسمية واخفائها وعامة تفاصيل الصلوة لم تشتهر مع ان هذه الحوادث عامة ❊ والسر فيه ان الله تعالى لم يكلف الرسول صلى الله عليه وسلم باشاعة جميع الاحكام بل كلفه باشاعة البعض وجوز له رد الخلق الى خبر الواحد في البعض كما جوزله ردهم الى القياس في قاعدة الربوا مع انه يسهل عليه ان يقول لاتبيعوا المطعوم بالمطعوم اوالمكيل بالمكيل حتى يستغني عن الاستنباط عن الاشياء الستة فيجوز ان يكون مايعم به البلوى من جملة مايقتضي مصلحة الخلق ان يردوا فيه الى خبر الواحد وعند ذلك يكون صدق الراوي ممكنا فيجب تصديقه ❊ واجيب عنه بان الاصل فيما عم به البلوى اشتهار حكمه لما ذكرنا من الدليل ولكنه قدلايشتهر ايضا اما لترك كل واحد من النقلة الرواية اعتمادا على غيره اولعارض اخر من موت عامتهم في حرب اووبآء اونحو ذلك كما نقل ان محمد بن اسماعيل رحمه الله لما جمع الصحيح سمعه منه قريب من مائة الف ولم يبق عند الرواية الا محمد بن يوسف بن مطر الفربري لكن العوارض لاتعتبر في مقابلة الاصل من غير دليل فقولهم يجوز ان يكون كذا لايقدح فيما ذكرنا لانا لم ندع الاشتهار عند عموم البلوى قطعا بل ادعيناه ظاهرا ❊ وكذا الصحابة انما عملوا بخبر الواحد

وذلك مثل حديث الجهر بالتسمية ومثل حديث مس الذكر وماأشبه ذلك

في تلك الحوادث لقرائن اختصت به اولصيرورته مشهوراعند بلوغه اياهم * وقولهم انه يفيد ظن الصدق غيرمسلم لان عدم شهرته يعارض ظن الصدق فلايحصل الظن مع المعارض بخلاف القياس لانه لا معارض له * وذلك اى شذوذ الحديث مع اشتهار الحادثة مثل حديث الجهر بالتسمية وهوماروى ابو هريرة رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم وروى ابوقلابة عن انس رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم وابابكر وعمر رضى الله عنهما كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم ولماشذ مع اشتهار الحادثة ومع انه معارض باحاديث اقوى منه في الصحة دالة على خلافه لم يعمل به و مثل حديث مس الذكر الذى رواه بشرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذاالقول بان النبي عليه السلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لاتحتاج اليه ولم يعلم سائر الصحابه معشدة الحاجة اليه شبه المحال كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولايقال قدروى هذا الحديث ايضا ابن عمر وابو هريرة وجابر وسالم وزيد بن خالد وعايشة وام حبيبة وغيرهم فكيف يكون شاذا مع رواية هؤلاء الكبار * لانا نقول تلك الروايات مضطربة الاسانيد غير صحيحة لضعف رجالها ولمعارضتها ايضا بروايات صحيحة تخالفها على ماينها ابوجعفر الطحاوى رحمه الله في شرح الاثار فلاينتفى الشذوذ بها وماأشبه ذلك مثل خبر الوضوء مما مسته النار وخبرالوضوء من حمل الجنازة وخبر رفع اليدين عند الركوع وعندرفع الرأس من الركوع ونحوها (قوله) واما القسم الاخير اى من النوع الاول من الانقطاع الباطن * وقدتفرد بهذا النوع من الرد للحديث بعض اصحابنا المتقدمين وعامة المتأخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل الحديث قائلين بان الحديث اذاثبت وصح سنده فخلاف الصحابي اياه وتركه العمل والمحاجة به لايوجب رده لان الخبر حجة على كافة الامة والصحابي محجوج به كغيره فان قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم وقوله عز وجل وما اتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا وردا عامين من غير تخصيص لبعض الامة دون البعض * ومن رده احتج بان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بماهو حجة والاشتغال بماليس بحجة معان عنايتهم بالحجج كانت اقوى من عناية غيرهم بها فترك المحاجة والعمل به عندظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو ممن رواه بعدهم اومنسوخ * ولكنهم يقولون انما يكون ذلك دليلا اذا بلغهم الخبر ثم لم يحاجوا به فلعلهم لم يحاجوا به لعدم بلوغه اياهم فانهم قدتفرقوا في البلاد بعد وفات الرسول عليه السلام فيجوز ان من سمع الخبر لم يكن حاضرا عند اختلافهم ولم يبلغه اختلا فهم ليروى لهم الخبرفلا يجوز ان يرد بمثله الحديث اذا ثبتت عدالة رواته * وذلك اى الحديث المنقطع بهذا الطريق مثل حديث الطلاق بالرجال الذى تمسك به الشافعي رحمه الله في اعتبار عدد الطلاق بحال الرجل وهو ماروى زيد بن ثابت رضى الله عنه عن النبي

(صلى الله)

واما القسم الاخير فلان الصحابة رضى الله عنهم هم الاصول في نقل الشريعة فاعرا ضهم يدل على انقطاعه وانتساخه وذلك ان يختلفوا في حادثة بارائهم ولم يحاج بعضهم في ذلك بحديث كان ذلك زيافة لان استعمال الراى والاعراض عن النص غيرسايغ وذلك مثل حديث الطلاق بالرجال والعدة بالنساء لان الصحابة اختلفوا ولم يرجعوا اليه وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي ولم يرجعوا الى قوله ابتغوا في اموال اليتامى خيرا

صلى الله عليه وسلم انه قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فان الصحابة رضي الله عنهم اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمرو عثمان وزيد وعايشة رضي الله عنهم الى انه معتبر بحال الرجل في الرق والحرية كما هو قول الشافعي ❊ وذهب علي وعبدالله بن مسعود رضي الله عنهما الى انه معتبر بحال المرأة كما هو مذهبنا ❊ وعن ابن عمر رضي الله عنهما انه يعتبر بمن رق منهما حتى لايملك الزوج عليها ثلاث تطليقات الااذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة باراى واعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم فدل ذلك على انه غير ثابت اومنسوخ ❊ وكذلك اختلفوا في زكوة الصبي اي في وجوب الزكوة عليه اختلافا ظاهرا فذهب علي وابن عباس رضي الله عنهم الى انه لازكوة في ماله كما هو مذهبنا ❊ وذهب عبدالله بن عمر وعائشة رضي الله عنهم الى الوجوب كما هو مذهب الشافعي ❊ وذهب ابن مسعود رضي الله عنه الى ان الوصي يعد السنين عليه ثم يخبره بعد البلوغ ان شاء ادى وان شاء لم يؤد ولم تجز المحاجة بينهم بالحديث الذي رواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ابتغوا في اموال اليتامى خيرا كيلا تأكلها الصدقة ❊ وفي رواية كيلا تأكلها الزكوة ❊ وفي رواية من ولي يتيما له مال فليتجر فيه ولا يتركه حتى تأكلها الصدقة ولو كان ثابتا لجرت المحاجة به بعد تحقق الحاجة بظهور الخلاف كما تجري اليوم لانهم كانوا اولع بالنص منا ولو احتجوا به لاشتهر اكثر من شهرة الفتوى ولرجع المحجوج عليه اليه اذا ثبت عنده لانهم اشد انقيادا للحق من غيرهم ولما لم يثبت شيء من ذلك علم انه مزيف ❊ واعلم ان من لايرد الحديث بهذين الوجهين الاخيرين من مشايخنا اجابوا عن الاحاديث التي زيفت بهما بانها معارضة باحاديث اخرا قوى منها في الصحة فان حديث الجهر بالتسمية معارض بما روى البخاري باسناده عن انس رضي الله عنه صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم وكانوا يستفتحون القرآءة بالحمد لله رب العالمين ❊ وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لايذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم ❊ وفي رواية رابعة ولم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم ❊ وحديث مس الذكر معارض بما مر ذكره وحديث الطلاق بالرجال معارض بما روت عائشة رضي الله عنها طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان مع انه قد قيل انه كلام زيد ولم يثبت رفعه الى النبي عليه السلام وانه مأول بان ايقاع الطلاق الى الرجال ❊ وحديث عمرو محمول على النفقة بمعارضة دلائل ذكرت في موضعها فان النفقة قد تسمى صدقة قال عليه السلام نفقة الرجل على نفسه صدقة وفسر الانفاق في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون بالتصدق والدليل عليه انه اضاف الاكل الى جميع المال والزكوة لاتأكل مادون النصاب والنفقة تأتي على الكل ولفظ الزكوة في الرواية الاخرى محمول على زكوة الرأس والله اعلم ❊ قال القاضي الامام ابوزيد رحمه الله ان الخبر يصير مزيفا بالوجهين الاولين اي مخالفة الكتاب والسنة المشتهورة بمقابلة ماهو فوقه كنقد بلد رايج يصير زيفا في مقابلة نقد فوقه ببلد آخر ويصير مزيفا بالوجهين الاخيرين

كيلا تاكلها [illegible] انقطاع باطن معنوي [illegible] عنه الخصم وتمسك [illegible] الانقطاع كما هو دأبه

لتهمة الكذب اما قصدا او غفلة كالزيف من نقدبابه لزيادة غش وقع فيه ❊ فهذا اى النوع الاول
من الانقطاع المعنوى المقسم على الاقسام الاربعة ❊ انقطاع باطن معنوى لاتصال الخبر
برسول الله صلى الله عليه وسلم صورة باعتبار الاسناد وانقطاعه عنه معنى لما ذكرنا اعرض
عنه الخصم اى الشافعى حيث لم يلتفت الى هذا النوع من الانقطاع ❊ وتمسك بظاهر
الانقطاع اى اعتبر الانقطاع الظاهر حتى رد المراسيل لانقطاعها صورة وان كانت متصلة معنى كما
هو دأبه اى عادته فى بناء الاحكام على الظواهر ﴿ قوله ﴾ واما القسم الاخر فتح الخاء
يعنى من الانقطاع الباطن وهو الانقطاع لقصور ونقصان فى الناقل فاربعة انواع ❊ احدها خبر
المستور وهو الذى لم يعرف عدالته ولا فسقه ❊ وثانيها خبر الفاسق وهو المسلم الذى
صدرت عنه كبيرة او واظب على صغيرة على ما قيل ❊ وثالثها خبر المعتوه وهو الناقص العقل
من غير جنون على ما يعرف بعد ان شاء الله عز وجل ❊ والمغفل على لفظ اسم المفعول من
التغفيل وهو الذى لا فطنة له ❊ وقيل الغفلة للعقل كالنوم للعين ❊ والمساهل وهو الذى
لا يأخذ فى الامور بالحزم ❊ وانما جعل الجميع قسما لاستوآء احكامه ❊ والرابع خبر صاحب الهوى
وهو المخطئ فى الاصول المعاند بعد تبين الحق لدعآء هواه الى خلاف الحق ❊ واما خبر المستور فقد
قال اى محمد فى كتاب الاستحسان انه مثل الفاسق فيما يخبر من نجاسة الماء فقال واذا حضر المسافر
الصلوة ولم يجد ماء الا فى اناء اخبره رجل انه قذر وهو عنده مسلم مرضى لم يتوضأ به وان
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا الحق المستور بالفاسق وهو ظاهر
الرواية ❊ وفى رواية الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله المستور فى هذا الخبر كالعدل وهو
ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستور بن ادا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم
ظاهرا بقوله عليه السلام المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رضى الله عنه
فهذا من صاحب الشرع تعديل لكل مسلم وتعديل صاحب الشرع اولى من تعديل المزكى
ولكن الاصح ما ذكره محمد رحمه الله فى الكتاب لانه لابد من اشتراط العدالة لترجح جانب
الصدق فى الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار
اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى
لان عدم الدخول شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا لنزول العتق كذا فى المبسوط ❊ وهذا اى
كون المستور كالفاسق ثابت بلا خلاف فى باب الحديث احتياطا لان امر الدين اهم فلا يكون
رواية المستور حجة باتفاق الروايات انما اختلاف الرواية فى اخباره عن نجاسة الماء لا غير
الا فى الصدر الاول اى فى القرون الثلاثة فان رواية المستور منهم مقبولة لكون العدالة
اصلا فيهم على ما قلنا فى المجهول بينهم فى الباب المتقدم ❊ وذكر شمس الائمة رحمه الله ما يدل
على ان الخلاف ثابت فى الحديث ايضا فانه قال وروى الحسن عن ابى حنيفة رحمهما الله ان
المستور بمنزلة العدل فى رواية الاخبار لثبوت العدالة ظاهرا الا ان ما ذكره محمد فى
الاستحسان اصح لان الفسق فى اهل الزمان غالب فلا يعتمد رواية المستور ما لم يثبت عدالته

و اما القسم الاخر
فا نواع اربعة خبر
المستور وخبر الفاسق
وخبر الصبى العاقل والمعتوه
المغفل والمساهل وخبر
صاحب الهوى اما خبر
المستور فقد قال فى كتاب
الاستحسان انه مثل الفاسق
فيما يخبر من نجاسة الماء وفى
رواية الحسن هو مثل العدل
وهذه الرواية بناء على
القضاء بظاهر العدالة
الصحيح ما حكاه محمد
ان المستور كالفاسق لا يكون
خبره حجة حتى يظهر
عدالته وهذا بلا خلاف
باب الحديث احتياطا الا
فى الصدر الاول على ما
قلنا فى المجهول واما خبر
الفاسق فليس بحجة فى الدين
اصلا لرجحان كذبه على
صدقه

كما لايعتمد شهادته فى القضاء قبل ان يظهر عدالته وهذا لحديث عباد بن كثير رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاتحدثوا عمن لاتعملون بشهادته ولان فى رواية الحديث معنى الالزام فلابد من ان يعتمد فيه دليل ملزم وهو العدالة التى تظهر بالتفحص عن احوال الراوى ❊ ولا اعتبار بظاهر العدالة وان بين فى قوله عليه السلام المسلمون عدول الاكتفاء بها لانه معارض بقوله عليه السلام يفشوا لكذب ❊ ولايلزم على ماذكرنا رواية العبد فانها تقبل مع ان شهادته لاتقبل لان فى الحديث اشارة الى عدم قبول رواية من كانت له شهادة ثم لاتقبل كالفاسق والعبد لاشهادة له اصلا فلا يتناوله الحديث ﴿ قوله ﴾ ليس بحجة فى الدين اصلا زعم بعض المشايخ ان فى رواية الفاسق يجب تحكيم الرأى فان كان اكبر رأى السامع انه صادق وجب عليه ان يعمل به استدلالا بما اذا اخبر بنجاسة الماء او طهارته او بحل الطعام وحرمته فانه يجب تحكيم الرأى فيه مع انه امر دينى فكذلك ههنا ❊ فرد الشيخ ذلك وقال خبره فى الدين اى نقله للحديث غير مقبول اصلا سواء وقع فى قلب السامع صدقه ام لا لان الخبر انما يصير حجة بترجح الصدق فيه وبالفسق يزول ترجحه بل يترجح جانب الكذب فيه لانه لمالم يمنعه العقل والدين عن ارتكاب محظور الدين لايمنعانه عن الكذب ايضا فلا يكون خبره حجة بخلاف اخباره عن حرمة طعام او حله او نجاسة ماء او طهارته حيث يقبل اذاتأيد باكبر الرأى ❊ لان ذلك اى الحرمة والحل والنجاسة والطهارة امر خاص بالنسبة الى رواية الحديث ربما يتعذر الوقوف عليه من جهة غيره لحصول العلم له بذلك دون غيره فتقبل اذا انضم اليه التحرى اى تحكيم الرأى للضرورة ❊ فاما ههنا اى فى رواية الحديث فلا ضرورة فى المصير الى قبول روايته لان فى العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة تمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع منهم فلاحاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق ❊ وذكر فى المبسوط بعد بيان مسئلة اخبار الفاسق بنجاسة الماء بين اى محمد فى الفاسق والمستور انه يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه انه صادق يتيمم ولايتوضأ به لان اكبر الرأى فيما بنى على الاحتياط كاليقين وان اراقه ثم تيمم كان احوط وان كان اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولايتيمم ❊ فان قيل ❊ كان ينبغى ان يتيمم احتياطا لمعنى التعارض فى خبر الفاسق كما فى سؤر الحمار يجمع بين التوضىء والتيمم احتياطا لتعارض الادلة فى سؤر الحمار قلنا حكم الوقف فى خبر الفاسق معلوم بالنص وفى الامر بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف فى خبره بقى اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه ❊ واستدل بحديث عمر رضى الله عنه حين ورد ماء حياض مع عمرو بن العاص فقال عمرو لرجل من اهل الماء اخبرنا عن السباع اترد ماءكم هذا فقال عمر رضى الله عنه لاتخبرنا عن شىء فلولا ان خبره عدخبرا مانهاه عن ذلك وعمرو بن العاص بالسؤال قصد الاخذ بالاحتياط وقد كرهه عمر رضى الله عنهما لوجود دليل الطهارة باعتبار الاصل فعرفنا انه مابقى هذا الدليل لاحاجة الى احتياط اخر ❊ ثم فرق الشيخ بين قبول خبره فى حرمة الطعام ونجاسة الماء وبين

وقد قال محمد رحمه الله فى الفاسق اذا اخبر بحل اوحرمة ان السامع يحكم رايه فيه لان ذلك امر خاص لايستقيم طلبه وتلقيه من جهة العدول فوجب التحرى فى خبره فاماهنا فلاضرورة فى المصير الى روايته وفى العدول كثرة وبهم غنية الاان الضرورة فى حل الطعام والشراب غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان الماء طاهر فى الاصل فلم يجعل الفسق هدرا بخلاف خبر الفاسق فى الهدايا وجه والوكالات ونحوها لان الضرورة ثمه لازمة وفيه آخر نذكره فى باب محل الخبر ان شاء الله تعالى واما الصبى والمعتوه فقد ذكر محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان بعد ذكر العدل والفاسق والكافر وكذلك الصبى والمعتوه اذا عقلا مايقولان

ان يريق الماء لان العمل بخبره وان لم يجب لانه لا ولاية له على المسلم ولا عدالة له في حق المسلمين لكن شبهة وجوب العمل ثابتة بشهادته لانه ذو ولاية على جنسه وفي خبر الصبي اختلاف المشايخ وينبغي ان لا يجب بخبره شبهة وجوب العمل (قوله) ويجب ان يكون كذلك اي يجب ان يكون شان الكافر في رواية الحديث كشانه في الاخبار عن نجاسة الماء فيما نستحب من الاحتياط اي من الاخذ به يعني لا يقبل خبره في الدين ولا يكون حجة كالم يقبل في نجاسة الماء الا ان الاحتياط لو كان في العمل به يستحب الاخذ به من غير وجوب كما استحب الاراقة ثم التيمم هناك ❊ ويجوز ان يكون معناه ويجب ان يكون الفرق ثابتا بين خبر الكافر والفاسق في رواية الحديث فيما يستحب من الاحتياط ايضا وان لم يكن خبر خبرهما حجة كثبوته في اخبارهما عن نجاسة الماء فاذا روى الكافر حديثا لا يكون حجة اصلا ولكن لو كان الاحتياط في الاخذ به يكون الاستحباب في العمل به فوق الاستحباب في العمل بخبر الكافر وعلى هذا الوجه يدل سياق الكلام ❊ فان اراق الماء فهو احوط للتيمم اي الاراقة ثم التيمم احوط من التيمم بلا اراقة لاحتمال كون الماء طاهرا وكون المخبر كاذبا فيكون الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيحصل الطهارة بيقين ❊ فان اراقة ثم تيمم فهو افضل اي الاراقة ثم التيمم افضل من التوضيء به لاحتمال ان يكون صادقا اذا لكفر لا ينافي الصدق فلا يحصل الطهارة بالتوضيء به ويتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في اراقته ثم التيمم بعده ليحصل الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ❊ وقوله اذا وقع في قلبه صدقه يتوضأ به في مسئلة الكافر ليس بمذكور على جهة الشرط للتوضيء كما هو مذكور على جهة الشرط لصحة التيمم في مسئلة الفاسق فانه لو لم يقع في قلبه صدق الكافر في اخباره يتوضأ بالطريق الاولى ولكن الغرض من ذكره تحقيق الفرق بين خبره وخبر الفاسق اذ الفرق بينهما يظهر في هذه الحالة فاما اذا لم يقع الصدق في قلب السامع فالكافر والفاسق في ذلك سواء (قوله) وكذلك الصبي والمعتوه اي وكالكافر الصبي والمعتوه في حكم الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته لما ذكر وفي رواية الحديث يجب ان يكون كذلك اي يكون الصبي او كل واحد منهما كالكافر ايضا حتى لا يقبل خبره لما مر ❊ وقوله في حكم الاحتياط خاصة يجوز ان يكون معناه ان الاحتياط في رد خبر الصبي والمعتوه كالاحتياط في رد خبر الكافر لتحقق التهمة في خبر هؤلاء فسوينا بينهما وبين الكافر في هذا الحكم الذي كان الاحتياط في القول به خاصة دون سائر الاحكام فرقا بينه وبين المسلم فيها ❊ ويجوز ان يكون معناه وفي رواية الحديث يجب ان يكون الصبي كالكافر فلا يكون خبره حجة خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب مع كفره واتهامه بعداوة المسلمين فكان العمل بالاحتياط في خبر الصبي المسلم اولى بالاستحباب ❊ او خصوصا في حكم الاحتياط فان العمل بالاحتياط في خبر الكافر مستحب لا واجب مع كمال عقله وتدينه بحرمة الكذب فكان الاستحباب وانتفاء الوجوب في خبر الصبي اولى لنقصان عقله وعدم احترازه عن الكذب لامنه من العقاب ❊ وانما قال وجب ان يكون كذا ههنا وفيما تقدم لان الرواية غير محفوظة عن السلف في نقل هؤلاء الحديث ❊

يجب ان يكون كذلك
[illegible]رواية الحديث فيما يستحب
[illegible] الاحتياط وكذلك رواية
[illegible]صبي فيه يجب ان يكون
[illegible]ل رواية الكافر دون
[illegible]اسق المسلم الا ترى ان
[illegible]اسق شاهد عندنا بخلاف
[illegible]صبي والكافر غير شاهد
[illegible] المسلم اصلا فصار الصبي
[illegible]لم والكافر البالغ في
[illegible]ر الدين سواء والفاسق
[illegible]قهما حتى انا نقول في
[illegible]خبره بنجاسة الماء اذا وقع
[illegible]قلبه انه صادق يتيمم من
[illegible] اراقة الماء فان اراق الماء
[illegible]و احوط للتيمم واما في
[illegible]بر الكافر اذا وقع في قلب
[illegible]سامع صدقه بنجاسة الماء
[illegible]شابه ولم يتيمم فان اراق
[illegible]يمم فهو افضل وكذلك
[illegible]صبي والمعتوه لان الذي
[illegible] هذا العطف في كتاب
[illegible]ستحسان الكافر وفي
[illegible]ية الحديث يجب ان يكون
[illegible]لك في حكم الاحتياط
[illegible]صة واما المغفل الشديد
[illegible]لة وهو مثل الصبي
[illegible]معتوه فاما تهمة الغفلة
[illegible]ن بشيء ولا يخلو عامة
[illegible]ر عن ضرب غفلة
[illegible] كان عامة حاله التيقظ
[illegible] المساهل فانما نعني به
[illegible]زف الذي لا يبالي من
[illegible]هو والخطاء والتزوير وهذا مثل المغفل اذا اعتاد ذلك فقد يكون العادة الزم من الخلقة

(واما)

واما المغفل الشديد الغفلة اى قويها وذلك بان غلب طبعه الغفلة والنسيان فى عامة الاحوال ❁ فمثل الصبي والمعتوه فى ان خبره لايكون حجة اصلا كخبرهما لان معنى السهو والغلط يترجح فى الرواية باعتبار غلبة الغفلة كما يترجح جانب الكذب باعتبار الفسق ❁ ولايقال ينبغى ان يقبل خبره اذا كان عدلا لان العدل لا يروى الاعن تيقظ وضبط ولايجوز الرواية عن غفلة ❁ لانا نقول ان من لا يضبط قد يظن انه قد ضبط ومن سها يظن انه ماسها فيروى على حسب ظنه ❁ وكذا الحكم فيمن يساوى ذكره وغفلته الاعند قاضى القضاة من المعتزلة فانه يقبل خبره عنده لان الاصل فى الخبر الصحة وكونه حجة الا بعارض فاذا لم يترجح غفلة الراوى على تيقظه وذكره بقى حجة كما كان ولم يترك بالاحتمال كما اذا شك فى الحدث بعد الطهارة ❁ ونحن نقول الخبر لايصير حجة الا اذا تكاملت شرائطه وذلك عند ترجح ذكر الراوى على غفلته فقبل ترجحه لا يكون حجة بخلاف الشك فى الطهارة فان سبق الطهارة يرجحها حتى لوانفرد الشك عن سبق الطهارة لم يحكم بها ❁ فاما تهمة الغفلة اى وهمها بان يوهم السامع ان الراوى روى عن غفلة لانه قد يغفل فى بعض الامور فيرد خبره فليس بشئ لان الغالب اذا كان عليه التيقظ وجودة الضبط فهو بمنزلة من لاغفلة به فى الرواية والشهادة فيقبل خبره مالم يعلم انه سها فيه ❁ والساهل المجازف الذى لايبالى من السهو والغلط ولايشتغل فيه بالتدارك بعد ان يعلم به ❁ وقيل المساهل هوالذى لايصرف اهتمامه الى امور الدين ولايحتاط فى موضع الاحتياط ❁ والتزوير تزيين الكذب وزورت الشئ حسنته وقومته كذا فى الصحاح (قوله) فاما صاحب الهوى ❁ الهوى ميلان النفس الى ماتستلذبه من الشهوات من غير داعية الشرع واحترزبه عما ابيح فى الشرع من الشهوات وذلك لان الهوى مما يذم عليه الشخص ويهان به ونفس الالتذاذ بالشهوات قدكان موجودا فى الانبياء عليهم السلام مع برائتهم عن الهون وعصمتهم عنه فعلم انه لابد من هذا القيد ❁ واعلم ان ممن اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والروافض وغيرهم ويسمى الكافر المتاول ❁ ومنهم من لايجب اكفاره ويسمى الفاسق المتأول ❁ واختلف فى القسم الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى ان شهادة من كفر فى هواه مقبولة وكذا روايته لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق فى خبره فيقبل كخبر المسلم العدل ❁ وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس باهل للشهادة وللرواية لماينا وكونه متأولا ممتنعا عن المعصية غير عالم بكفره لا نجعله اهلالهما فان كل كافر متأول اذ اليهود لايعلمون بكفرهم وبورعه عن الكذب كتورع النصرانى فلايلتفت اليه بل هذا المنصب لايستفاد الا بالاسلام كذا ذكر الغزالى فى المستصفى ❁ واختلف فى القسم الثانى ايضا فذهب القاضى ابوبكر الباقلانى ومن تابعه الى رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق فى العمل مانع من القبول فالفسق فى الاعتقاد اولى لانه اقوى ❁ اقصى ما فى الباب انه جاهل بفسقه لكن جهله بفسقه فسق اخرا نضم الى فسق فكان اولى

واما صاحب الهوى فان اصحابنا رحمهم الله عملوا بشهادتهم

بالمنع ولم يكن عذرا لجهله بكفره وبرقهما ❁ وذهب الجمهور الى قبول شهادة الفاسق انما
لايقبل لتهمة الكذب فانه لماتعاطى محظور دينه مع علمه بحرمته دل ذلك على جرأته على
الكذب فيقدح فى الظن بصدقه فاما الفسق من حيث الاعتقاد ولايدل عليه لانه انما وقع
فيه لغلوه فى الاحتراز عن المحظور حيث قال بكفر من ارتكب الذنب اوبخروجه من الايمان به
فهذا الاعتقاد يحمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لاعلى الاقدام عليه فكان
هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا اوشرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلايصيربه
مردود الشهادة ❁ الاالخطابية وهم قوم من الروافض نسبوا الى ابى الخطاب محمد بن ابى
وهب الاجدع فان شهادتهم لاتقبل لانهم يتدينون بتصديق المدعى اذا حلف عندهم انه
محق ويقولون المسلم لايحلف كاذبا فاعتقاده هذا تمكن تهمة الكذب فى شهادته كذافى المبسوط
❁ وذكر فى التهذيب لمحيى السنة وتقبل شهادة اهل الاهواء الاالخطابية فانهم يرون الكذب
كفرا فربما يسمع ممن توافقه فى الاعتقاد ان لى على فلان كذا فيشهد على موافقة قوله لمايرى
انه لايخبر الكذب الا ان يقول اقر فلان لفلان بكذا اورأيت فلانا اقرض فلانا اوقتل فلانا
فيقبل ❁ وهو معنى قوله الا من تدين بتصديق المدعى اى اعتقد ذلك ❁ اذاكان ينتحل
نحلته اى ينتسب الى ملته يقال فلان ينتحل مذهب كذا اى ينتسب اليه ويتدين به والنحلة
الملة ❁ والاستثناء متعلق بمحذوف يعنى فلم يصلح تعمقه شبهة وتهمة فيكون صاحب الهوى
مقبول الشهادة الاالذى تدين بكذا ❁ وكذلك اى وكمن تدين بتصديق المدعى من
قال بالالهام اى من اعتقد ان الالهام حجة موجبة للعلم لايقبل شهادته ايضا لان اعتقاده ذلك
تمكن تهمة الكذب فربما اقدم على اداء الشهادة بهذا الطريق والالهام ماحرك القلب
بعلم يدعوك الى العمل به من غير استدلال بدليل ولانظر فى حجة (قوله) فاما فى باب
السنن الى اخره ❁ هذا الذى ذكرنا حكم الشهادة فاما رواية هذا القسم وهو الفاسق
المتأول فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لماذكرنا من انتفاء تهمة الكذب
فان من احترز عن الكذب على غير الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه لانه اعظم
جناية فتقبل روايته كما تقبل شهادته ❁ وعند بعضهم تقبل اذالم يكن داعيا للناس الى هواه
ولايقبل اذاكان كذلك بخلاف الشهادة حيث يقبل على كل حال لما ذكر من الفرق فى
الكتاب ❁ وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث فان الامام الحافظ اباعبدالله محمد بن
عبدالله النيسابورى من ائمة الحديث ذكر فى كتاب معرفة الاكليل ان روايات المبتدعة واهل
الاهواء مقبولة عند اكثر اهل الحديث اذاكانوا فيها صادقين فقد حدث محمد بن اسماعيل
البخارى فى الجامع الصحيح عن عبادبن يعقوب الرواجنى وكان الامام ابوبكر محمد بن
اسحاق بن خزيمة يقول حدثنا الصدق فى روايته المتهم فى دينه عباد بن يعقوب وقد احتج
البخارى ايضا فى الصحيح بمحمد بن زياد الالهانى وجرير بن عثمان الرحبى وقداشتهر
عنهما النصب واتفق البخارى ومسلم على الاحتجاج بابى معاوية محمد بن حازم وعبيدالله بن

نطابية لان
.الهوى وقع فيه
وذلك يصده عن
. فلم يصلح شبهة
لامن يتدين بتصديق
ـ اذاكان ينتحل
فتيهم بالباطل
مثل الخطابية
من قال بالالهام
يجب ان لاتجوز
ايضا واما فى باب
ان المذهب المختار
ن لايقبل رواية
ل الهوى والبدعة
ن اليه على هذا
. والحديث كلهم
جة والدعوة الى
ب داع الى التقول
ن على حديث
عليه السلام وليس
هادة فى حقوق
نذلك لايدعو
. فى ذلك فلم ترد
اذاصح هذا كان
لهوى بمنزلة
فى باب السنن
ث

واما المرتبة الثالثة

﴿ باب بيان محل الخبر ﴾

وهو الذى جعل الخبر فيه حجة وذلك خمسة انواع ما يخلص حقالله تعالى من شرايعه مماليس بعقوبة والثانى ما هو عقوبة من حقوقه والثالث من حقوق العباد مافيه الزام محض والرابع من حقوق العباد ما ليس فيه الزام والخامس من حقوق العباد مافيه الزام من وجه دون وجه فاما الاول فمثل عامة شرائع العبادات وماشاكلها وخبر الواحد فيها حجة على ما قلنا من شرائطه

موسى وقد اشتهر عنهما الغلو ※ فاما مالك بن انس فانه يقول لايوجد حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من صاحب هوى يدعو الناس الى هواه ولامن كذاب يكذب على رسول الله عليه السلام وذكر ابوالحسين البصرى ايضا فى المعتمد الفسق فى الاعتقاد اذا كان صاحبه متحرجا فى افعاله عند جل الفقهاء لايمنع من قبول الحديث لامن تقدم قبل بعضهم حديث بعض بعد الفرقة وقبل التابعون رواية الفريقين ※ قال وكذا الكفر بتأويل اذا لم يخرج من اهل القبلة وكان متحرجا لان الظن بصدقه غير زائل وكثير من اصحاب الحديث قبلوا رواية سلفنا كالحسن وقتادة وعمرو بن عبيد مع علمهم بمذهبهم واكفارهم من يقول بقولهم وقد نصبوا على ذلك فاما من يظهر عنه العناد فى مذهبه مع ظهوره عنده فانه لايقبل حديثه كالايقبل حديث الفاسق بافعال الجوارح ※ وذكر ابواليسر ايضا المبتدع انكان ممن يكفر لايقبل خبره وانكان ممن لايكفر فانكان ممن يعتقد وضع الاحاديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم لايقبل خبره ايضا لتوهم الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره لرجحان صدقه على كذبه ※ فثبت بماذكرنا ان الصحيح فى رواية المبتدع هو التفصيل كما اشار اليه الشيخ والله اعلم (قوله) واما المرتبة الثالثة اى القسم الثالث من الاقسام المذكورة فى اول باب اقسام السنة

﴿ باب محل الخبر ﴾

اى المحل الذى يقبل فيه خبر الواحد وكان يجب ان يقال فباب بالفاء للزومها فى جواب اما لكن المشايخ قد تركوها كثيرا فى كلامهم نظرا منهم الى حصول المقصود وهو فهم المعنى ※ ثم خبر الواحد لما لم يفد اليقين لايكون حجة فيما يرجع الى الاعتقاد لانه مبنى على اليقين وانما كان حجة فيما قصد فيه العمل فقسم الشيخ ذلك على ماذكر فى الكتاب (قوله) فمثل عامة شرايع العبادات اى مثل الشرايع التى هى من فروع الدين لامن اصوله سواء كانت ابتداء عبادة او بناء عليها فان خبر الواحد فيها حجة عند الجمهور ※ وزعم بعض العلماء انه لا يقبل فيما هو ابتداء عبادة ويقبل فيما هو فرع عليها فلايقبل خبر الواحد مثلا فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه اصل وابتداء عبادة ويقبل فى النصاب الزايد على خمس اواق لانه فرع وبناء على الاول ※ ووجهه ان اصل العبادة من اركان الدين وقواعده فلايجوز اثباته بدليل فيه شبهة فاما ماهو بناء عليه فيجوز ان يثبت بالقياس ※ ووجه ماذهب اليه العامة ان المقصود من العبادة المبتدأة لما كان هو العمل يجوز ان يثبت بالدليل الموجب للعمل كمايثبت ماهو مبنى عليها به اذ الدلائل الموجبة للعمل بخبر الواحد لاتفصل بين ماهو ابتداء عبادة وبين ماهو فرع عليها والصحابة رضى الله عنهم كانوا يقبلون اخبار الاحاد فى الجميع من غير فصل ※ وماشاكلها اى من الشرائع التى ليست بعبادة كالوضوء اومعنى العبادة فيها تابع كالعشر اوليس بخالص كصدقة الفطر والكفارات ※ وخبر الواحد

فيها حجة لان العبادت يجب مع الشبهات فيثبت بخبر الواحد * على ماقلنا اى بشرط رعاية ماقلنا من شرائطه من العدالة وعدم مخالفته الكتاب الى اخر ماذكرنا من غير اشتراط شئ اخر * وشرط بعضهم العدد ايضا فقالوا لا تقبل فيها الا رواية العدلين * استدلالا بان النبى عليه السلام لم يقبل خبر ذى اليدين حتى شهدله غيره * وابوبكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة فى الجدة حتى شهدله محمد بن مسلمة ولم يعمل عمر بخبر ابى موسى رضى الله عنهما فى الاستيذان وهو قوله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا استأذن احدكم على صاحبه ثلاثا فلم يؤذن له فلينصرف حتى روى معه ابوسعيد الخدرى رضى الله عنه * واعتبارا بالشهادة بل اولى لان الرواية تقتضى شرعا عاما والشهادة شرعا خاصا فاذا لم يقبل قول الواحد فى حق الانسان الواحد فلان لا يقبل فى حق كل الامة كان اولى * والحق ان العدد ليس بشرط كماذهب اليه العامة لان الاصل فى قبول خبر الواحد اجماع الصحابة وانهم قد عملوا باخبار الاحاد من غير اشتراط عدد فان ابابكر عمل بخبر رواه بلال رضى الله عنهما وعمل عمر رضى الله عنه بخبر رواه حمل ابن مالك فى الجنين وبخبر عبدالرحمن رضى الله عنه فى المجوس * وعمل على رضى الله عنه بخبر المقداد فى المذى وعملوا جميعا بخبر عايشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين * ولان المعتبر فيه رجحان جانب الصدق لانتفاء تهمة الكذب وذلك حاصل عند انعدام العدد ووجود الشرائط المذكورة وليس لزيادة العدد تأثير فى انتفاء تهمة الكذب واشتراطه فى الشهادة بالنص غير معقول المعنى فلا يلحق به غيره الاترى انه لا يعتبر فى الرواية سائر مايعتبر فى الشهادة من الحرية والذكورة والبصر وعدم القرابة فلا يعتبر العدد ايضا * واما عدم اعتبار النبى عليه السلام خبر ذى اليدين فلقيام التهمة لان الحادثة كانت فى محفل عظيم والواجب فى مثلها الاشتهار * وكذا مانقل عن الصحابة من اعتبار العدد فى بعض الصور فلقيام تهمة فيها ايضا مختصه بها فطلبوا العدد للاحتياط لا للاشتراط كما ان عليا رضى الله عنه كان يحلف الراوى للتهمة ثم عمل بخبر ابى بكر رضى الله عنه بدون التحليف لانتفاء التهمة فثبت ان ذلك كان بطريق الاحتياط ولو كان شرطا لروعى فى جميع الصور كما فى باب الشهادة (قوله) فاما القسم الثانى الى آخره * ذهب جمهور العلماء الى ان اثبات الحدود باخبار الاحاد جائز وهكذا نقل عن ابى يوسف رحمه الله فى الامالى وهو اختيار ابى بكر الجصاص واكثر اصحابنا * وذهب ابوالحسن الكرخى الى انه لايجوز واليه مال المصنف وشمس الائمة على مايدل عليه سياق كلامهما وهو مذهب ابى عبدالله البصرى من المتكلمين * تمسك الفريق الاول بان الحدود شرع عملى من الشرايع فجاز اثباتها بخبر الواحد كسائر الشرايع وتحقق الشبهة فى خبر الواحد غير مانع عن قبوله فى هذا الباب كتحقق الشبهة فى البينات لايمنع عن ذلك وهو معنى قوله خبر الواحد يفيد من العلم مايصح العمل به الاترى انها يثبت بدلالة النص فان الرجم فى حق غير ماعز ثابت بالدلالة مع ان الدلالة دون الصريح لانها غير ثابتة بالنظم ولبقاء الاحتمال فيها حتى ترجح الصريح عليها فعرفنا ان مجرد الاحتمال غير معتبر فى هذا الباب * واحتج الفريق الثانى بان مبنى الحدود على الاسقاط بالشبهات بالنص وخبر الواحد فيه

واما فى القسم الثانى فان ابايوسف قال فيماروى عنه انه يجوز اثبات العقوبات بالاحاد وهو اختيار الجصاص واختيار الكرخى انه لايجوز ذلك وجه القول الاول ان خبر الواحد يفيد من العلم مايصلح العمل به فى اقامة الحدود كما فى البينات فى مجالس الحكم وكما يجوز اثباتها بدلالة النص ووجه القول الآخر ان اثبات الحدود بالشبهادت لاتجوز فاذا تمكن فى الدليل شبهة لم يجز كما لم يجز بالقياس فاما البينة فانما صارت حجة بالنص الذى لاشبهة فيه قال الله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم الاترى ان ابا حنيفة رحمه الله لم يوجب الحد فى اللواطة بالقياس ولا بالخبر الغريب من الاحاد

شبهة بالاتفاق فلايجوز اثباتها به كما لايجوز بالقياس فامااثباتها بالبينات فجوز بالنص الموجب للعلم على خلاف القياس وهو قوله تعالى فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقد انعقد الاجماع على ذلك ايضا فكان ثبوتها مضافا الى النص والاجماع فيجوز ومن رجح القول الاول قال خبر الواحد صار حجة بدلائل موجبة للعلم ايضا من اجماع الصحابة وسائر الدلائل التى مر تقريرها فكان مثل الشهادة من غير فرق فيثبت به الحدود الاترى ان القصاص يثبت بخبر الواحد فان علماءنا تمسكوا فى قتل المسلم بالذمى بخبر مرسل وهو ماروى ان النبى عليه السلام اقاد مسلما بكافر وقال انا احق من وفى ذمته ※ وثبت قتل الجماعة بالواحد بأثر عمر رضى الله عنه وهو دون خبر الواحد ولما ثبت القصاص به يثبت الحدود ايضا لانه لافرق بينهما من حيث ان كل واحد يسقط بالشبهة ※ فان قيل فعلى هذا ينبغى ان يثبت بالقياس ايضا لان وجوب العمل به ثابت بدلائل موجبة للعلم ايضا على مايأتى بيانها ان شاء الله عز وجل وقد اتفق اصحابنا انها لايثبت به ※ قلنا عدم الثبوت به باعتبار ان العقوبة انما تجب مقدرة مكيفة بحسب كل جناية ولامدخل للرأى فى معرفة ذلك فامتنع اثباتها به بخلاف خبرالواحد فانه كلام صاحب الشرع واليه اثبات كل حكم فيجب قبوله ※ ثم استوضح القول الاخير واكده بقوله الاترى ان اباحنيفة رحمه الله لم يوجب الحد فى اللواطة بالقياس يعنى على الزنا بجامع ان فى كل واحد منهما قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل مشتهى محرم من كل وجه ولابالخبر الغريب وهو قوله عليه السلام اقتلوا الفاعل والمفعول به وقوله عليه السلام ارجموا الاعلى والاسفل ※ واجابوا عنه بانه انما لم يعمل بهذا الحديث لان الصحابة رضى الله عنهم تركوا الاحتجاج به مع اختلافهم فى حكم اللواطة فدل على زيافته (قوله) واما القسم الثالث وهو الذى فيه الزام محض من حقوق العباد عند الامكان متصل بقوله والعدد ※ وهو احتراز عما لايطلع عليه الرجال مثل البكارة والولادة والعيوب التى بالنساء فى مواضع لا يطلع عليها الرجال فان شهادة النساء فيها مقبولة من غير اشتراط عدد وان اشترط لفظ الشهادة ※ وقيام الاهلية بالولاية يعنى يكون اهلا للشهادة بان يكون له ولاية على نفسه ليتعدى الى غيره وذلك بالعقل والبلوغ والحرية مع سائر شرائط الاخبار من العدالة والضبط ※ لما فيها اى فى هذه الحقوق من محض الالزام متعلق بقوله وقيام الاهلية بالولاية ودليل عليه ※ قوله وتوكيدا لها عطف عليه من حيث المعنى اى ولتوكيدها كقوله تعالى لتركبوها وزينة وهو دليل على اشتراط لفظ الشهادة والعدد ※ وبيانه ان هذه الحقوق لما كانت من قبيل الالزامات لابد من ان يكون الخبر المثبت لهذه الحقوق ملزما ولاشك ان الالزام من باب الولاية اذ الولاية تنفذ القول على الغير شاء الغير اوابى والالزام بهذه المثابة فاذا لابد من ان يكون المخبر من اهل الولاية ليصلح خبره للالزام وذلك بالعقل والبلوغ والحرية فلهذا شرطنا الاهلية بالولاية ※ ولما حصل معنى الالزام فى الخبر بعد وجود شرائطه كان ينبغى ان لايشترط العدد ولفظ الشهادة فيه كما فى القسم الاول فقال انما شرع اللفظ والعدد على سبيل التوكيد

واما القسم الثالث فلايثبت الا بلفظ الشهادة والعدد عند الامكان وقيام الاهلية بالولاية مع سائر شرائط الاخبار لما فيها من محض الالزام وتوكيداً لها

فان المصير الى التزوير والاشتغال بالحيل من الناس فى هذه الحقوق ظاهر فشرط الشرع العدد ولفظ الشهادة توكيدا للخبر الذى هو حجة وتقليلا للحيل وهما قد يصلحان للتوكيد فان العلم فى اداء الشهادة شرط كما قال على رضى الله عنه اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع ولفظة الشهادة فى افادة العلم ابلغ لانها مأخوذة من المشاهدة التى هى المعاينة وهى ابلغ اسباب العلم فلذلك اختص هذا الخبر به توكيدا ❊ وكذا فى زيادة العدد ايضا معنى التوكيد لان طمانينة القلب الى قول المثنى اظهر وان لم ينتف احتمال الكذب عنه لان الواحد يميل الى الواحد عادة وقلما يتفق الاثنان على الميل الى الواحد فى حادثة واحدة اليه اشار شمس الائمة رحمه الله ❊ وذكر القاضى الامام فى التقويم ان اشتراط العدد واللفظ باعتبار ان الشهادة شرعت حجة لفصل منازعة ثابته كانت بين اثنين بخبرين صحيحين متعارضين من الدعوى والانكار فلم يقع الفصل لجنسه خبرا بل بنوع خبر ظهرت مزيته فى التوكيد على غيره من يمين اوشهادة ثم ضرب احتياط بزيادة العدد ❊ وذكر الشيخ فى بعض مصنفاته انه لاتأثير لزيادة العدد فى زيادة الصدق الا ان القاضى لما احتاج الى اثبات احد الخبرين عند المنازعة وابطال الاخر بذلك الخبر احتاج الى زيادة تاكيد فيه فشرط الشرع العدد تأكيدا بخلاف القياس اولمعنى معقول وهو ان خبر كل واحد من المتخاصمين صحيح فى نفسه محتمل للصدق فاذا اتى المدعى بشاهد فقد تقوى صدقه ولكن صدق المنكر قد تقوى ايضا بشهادة الاصل له وهو برائة الذمة فاستويا فى الصدق فاحتيج الى الترجيح بشاهد اخر بخلاف حقوق الله تعالى لان المقصود فيها ظهور الصدق فاذا ظهر الصدق بقول الواحد يلزم السامع الانقياد لامر الله تعالى لان الخبر يصير موجبا له فاذا لم يكن فيه ايجاب لايشترط فيه زيادة تأكيد الاترى ان من روى قول النبي عليه السلام لاصلوة الا بقرأة ليس فى صيغة لفظ الراوى ايجاب بل اخبار عن النبي عليه السلام فاذا ثبت صدقه لزم كل سامع موجبه بامر الله تعالى ❊ والدليل على صحة الفرق بينهما ان الخبر يلزم كل سامع من غير قضاء والحقوق لاتلزم بقول الشاهد مالم يقض بها ❊ فتبين بهذا ان قوله من محض الالزام احتراز عن القسم الاول ❊ ويجوز ان يكون احترازا عن القسم الخامس اوعنهما جميعا ❊ وقوله لمايخاف متعلق بتوكيدا لها ❊ وقوله صيانة للحقوق المعصومة متعلق بمجموع قوله توكيدا لها لمايخاف فيهامن كذا يعنى المعنى المجوز للتأكيد احتمال التزوير والتلبيس والمعنى الموجب له بناء على هذا الاحتمال صيانة الحقوق المعصومة ❊ وهو نظير التوكيد فى قولك جاءنى زيد نفسه فان المعنى المجوز له احتمال مجيء خبره اوكتابه والمعنى الحامل عليه رفع الالتباس عن السامع ❊ وذلك مما يطول ذكره اى مثال هذا القسم كثير ❊ والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم باعتبار ان الناس ينتفعون بالفطر فكان الفطر من حقوقهم وكذا يلزمهم الامتناع عن الصوم فى وقت الفطر لقوله عليه السلام الا لاتصوموا الحديث فكان فيه معنى الالزام ايضا واذا كان كذلك يشترط فيه العدد ولفظة الشهادة والحرية وسائر شرائط الشهادة ❊ ولايلزم عليه ما اذا قبل الامام شهادة الواحد فى هلال رمضان وامر الناس بالصوم فصاموا ثلثين يوما ولم يروا الهلال فانهم يفطرون

لما يخاف فيها من وجوه التزوير والتلبيس صيانة للحقوق المعصومة وذلك مما يطول ذكره والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم واما القسم الرابع فيثبت باخبار الاحاد بشرط التميز دون العدالة وذلك مثل الوكالات والمضاربات والرسالات فى الهدايا والاذن فى التجارات وما اشبه ذلك وقبل فيها خبر الصبي والكافر ولهذا قلنا فى الفاسق اذا اخبر رجلا ان فلانا وكلك بكذا

على ماروى ابن سماعة عن محمد رحمهما الله لان الصوم الفرض لا يكون أكثر من ثلثين يوما وهذا فطر بشهادة الواحد ❊ لانا نقول الفطر غير ثابت بشهادة وان كانت تفضى اليه بل بحكم الحاكم فانه لما حكم بدخول شهر رمضان وامر الناس بالصوم كان من ضرورته الحكم بانسلاخ رمضان بعد مضى ثلثين يوما فكان نظير شهادة القابلة على النسب فانها تقبل وان افضت الى استحقاق الميراث على ان الحسن قدروى عن ابى حنيفة رحمهما الله انهم لايفطرون وان اكملوا العدة بدون التيقن بانسلاخ رمضان اخذا بالاحتياط فى الجانبين كذا فى المبسوط (قوله) فوقع فى قلبه اى فى قلب السامع صدق المخبر ❊ حل للسامع العمل وهو الاشتغال بالتصرف بهذا الخبر فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقبل هدية الطعام من البر التقى وغيره وكان يشترى من الكافر والمعاملات بين الناس فى الاسواق من لدن رسول الله عليه السلام الى يومنا هذا ظاهرة لايخفى على احدانهم لايشترطون العدالة فيمن يعاملونه وانهم يعتمدون خبر كل مميز يخبرهم بذلك لما فى اشتراط العدالة فيه من الحرج البين كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ❊ ثم هذا القيد وهو قوله فوقع فى قلبه صدقه لازم فان الشيخ ذكر فى شرح المبسوط فيمن علم بجارية لرجل وراى اخر يبيعها مدعيا للوكالة فى ذلك ان القائل ان كان عدلا لاباس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه وان كان غير ثقة ان كان اكبر رايه انه صادق فكذا الجواب وان كان اكثر رأيه انه كاذب يمتنع عنه وان استوى الوجهان يمتنع ايضا لانه لم يثبت مايقول وهكذا ذكر شمس الائمة ايضا فقال فى هذه المسئلة ان سال ذا اليد فقال انى قد اشتريتها منه او وهبها لى اوتصدق بها على اووكلنى ببيعها فان كان ثقة فلا بأس بان يصدقه على ذلك ويشتريها منه ويطاها وان كان غير ثقة الاان اكبر رأيه انه فيه صادق فكذلك ايضا لان اكبر الرأى اذا انضم الى خبر الفاسق يتايدبه وان كان اكبر رأيه انه كاذب لم ينبغ له ان يعرض لشئ من ذلك لان اكبر الراى فيما لاتوقف على حقيقته كاليقين فان قيل قد ذكر الشيخ فى الباب المتقدم ان تحكيم الرأى ليس بلازم فى خبر الفاسق فى الهدايا والوكالات وماذكرههنا يدل على اشتراطه وهذا يتراآى تناقضا فما وجه التفصى عنه ❊ قلنا ذكر محمد رحمه الله فى كراهية الجامع الصغير فى الرجل رأى جارية الغير فى يداخر يبيعها واخبرها البايع ان فلانا وكله ببيعها وسعه ان يبتاعها ويطاها ولم يذكر تحكيم الرأى ❊ فقال ابو جعفر رحمه الله فى كشف الغوامض ❊ يجوزان يكون المذكور فى كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيكون معناه وسعه ان يبتاعها اذا كان اكبر رأيه انه صادق ❊ ويجوز ان يوفق بين الروايتين فان المذكور فى كتاب الاحسان فى هذه المسئلة وامثالها فان كان اكبر رأيه انه كاذب لم يسع له ان يشتريها منه ولم يقل لايسعه فيحمل على الاستحباب والمذكور فى الجامع وسعه ان يبتاعها ويطاها فيحمل على الرخصة ❊ ويجوز ان يكون فى المسئلة روايتان هذا حاصل كلامه فتحرج ماذكر فى الكتاب على الوجه الثانى والثالث ظاهر فكان المذكور فى الباب المتقدم اصل الجواب والمذكور ههنا احتياطا واستحبابا اوالمذكور هناك على احدى الروايتين والمذكور ههنا على الرواية الاخرى ❊ فاماتخريجه على الوجه الاول فالمذكور اولا

فوقع فى قلبه صدقه حل له العمل به

على تقدير عدم تسليم الحمل واجرائه على الظاهر والمذكور ثانيا على تقدير تسليمه يعنى لواجرى لفظ الجامع على ظاهره ولم يشترط التحكيم فالفرق بين اخبار الفاسق بنجاسة الماء و اخباره بالوكالة والهدية ونحوهما ماذكر فى ذلك الباب ولكن جواب المسئلة على الحقيقة ماذكر ههنا فان الشيخ ذكر فى شرح هذه المسئلة ان خبر الواحد حجة فى المعاملات لان فى ذلك ضرورة ولذلك جعلنا خبر الفاسق حجة فى هذا الباب لكنه يحكم رأيه فى الفاسق بخلاف العدل والله اعلم (قوله) وذلك لوجهين اى ثبوت هذا القسم بخبر كل مميز وسقوط اشتراط العدالة وغيرها فيه لوجهين ❊ احدها عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة وسائر الشرايط سوى التميز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم فى كل زمان ومكان ليبعثه الى وكيله اوغلامه فلو شرط فى هذا القسم ماشرط فى الاقسام المتقدمة لتعطلت المصالح وفيه حرج عظيم فسقط للضرورة لان لها اثرا فى التخفيف ❊ بخلاف القسم الاول فان شرط العدالة فيه لم يسقط لما بينا من عدم تحقق الضرورة فيه اذ فى العدول الذين تلقوا نقل الاخبار كثرة وقد يتمكن السامع من الرجوع الى دليل اخر يعمل به اذا لم يصح الخبر عنده وهو القياس الصحيح ❊ وبخلاف الاخبار بنجاسة الماء وطهارته فان الضرورة فيه ليست مثلها فيما نحن فيه على مامر تقريره ❊ وذكر فى المبسوط فى مسئلة الاخبار بنجاسة الماء ان كان المخبر فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء لعدم ترجح الصدق فى خبره فان اعتبار دينه وان دل على صدقه فى خبره فاعتبار تعاطيه وارتكابه مايعتقد الحرمة فيه دليل على كذبه فى خبره فيتحقق المعارضة بينهما ولهذا وجب التثبت فى خبره والاصل فى الماء هو الطهارة فيتمسك به ويتوضأ وهذا بخلاف المعاملات فانه يجوز الاخذ فيها بخبر الفاسق لتحقق الضرورة وعدم دليل يتمسك به سوى الخبر والثانى وهو الموعود بيانه فى ذلك الباب ان الخبر ههنا اى فى هذا القسم ❊ غير ملزم اى ليس فيه شئ من معنى الالزام لان العبد والوكيل يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك فلا يشترط فيه ماشرط للالزام من العدالة وغيرها اذ العدالة شرطت ليترجح جانب الصدق فى الخبر فيصلح ان يكون ملزما وكذا العدد ولفظ الشهادة شرطا لتاكيد الالزام فيما تحققت فيه منازعة وخصومة فلا وجه لاشتراطهما عند المسالمة وانقطاع الالزام ❊ ثم الوجه الاول يدل على سقوط اشتراط العدالة اذا كان المبلغ رسولا فاما اذا كان فضوليا فينبغى ان يكون على الاختلاف المذكور فى القسم الخامس لانتفاء الضرورة فى حقه الا ان الوجه الثانى يدل على سقوط اشتراطها فى حق الفضولى ايضا بالاتفاق لان الاختلاف فى حقه فى ذلك القسم انما نشأ من جهة كونه ملزما وهذا القسم خلا عن معنى الالزام فهذه فائدة الجمع بين الوجهين (قوله) بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته فان شرط العدالة فيها لم يسقط لان فيها معنى الالزام من وجه باعتبار ان السامع يلزمه الطهارة بالماء اذا اخبر بطهارته ويلزمه التحرز اذا اخبر بنجاسته وليس فيها معنى الالزام من وجه باعتبار انه لايجبر عليه بل يفوض الى اختياره بخلاف حقوق العباد وكذا الحل والحرمة واذا كان كذلك لابد من اعتبار احد شرطى الشهادة ليكون ملزما من وجه وقد سقط اعتبار العدد بالاتفاق فتعين اعتبار العدالة ❊ قلت وهذا الفرق انما يستقيم

وذلك لوجهين احدها عموم الضرورة الداعية الى سقوط شرط العدالة والثانى ان الخبر غير ملزم فلم يشترط شرط الالزام بخلاف امور الدين مثل طهارة الماء ونجاسته

اذا لم يجعل تحكيم الرأى شرطا فى قبول خبر الفاسق فى المعاملات كذا ذكر فى الباب المتقدم وحمل ماذكرههنا على الاستحباب فاما اذا جعل شرطا فيه وحمل المذكور ههنا على ظاهره فلا لاستواء الموضعين فى اشتراط التحكيم وتوقف القبول فيهما عليه فلا يتاتى الفرق (قوله) ولهذا الاصل وهوان مافيه الزام محض من حقوق العباد يشترط فيه شرايط الشهادة لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع ❊ فى النكاح بان تزوج امرأة فاخبره مسلم ثقة اوامرأة انهما ارتضعا من امرأة واحدة وفى ملك اليمين بان اشترى امة فاخبره عدل انها اخته من الرضاع ❊ وبالحرية اى فى ملك اليمين بان اخبره عدل انها حرالابوين بل يشترط شهادة رجلين اورجل وامرأتين ❊ وقال مالك رحمه الله يقبل فى الرضاع قول المرأة الواحدة اذا كانت ثقة وكذاروى عن عثمان رضى الله عنه لحديث بن ابى مليكة ان عقبة بن الحارث تزوج بنت ابى اهاب فجاءت امرأة سوداء واخبرت انها ارضعتهما فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فاعرض عنه ثم ذكرثانيا فاعرض عنه ثم ثالثا فقال فارقها اذا فقال انها سوداء يارسول الله قال كيف وقدقيل وفى بعض الروايات ففرق رسول الله عليه السلام بينهما ❊ وحجتنا فى ذلك حديث عمر رضى الله عنه لايقبل فى الرضاع الاشهادة رجلين اورجل وامرأتين ولان هذه شهادة تقوم لابطال الملك لان الحرمة لاتقبل الفصل عن زوال الملك فى باب النكاح فلا يتم الحجة فيه الابشاهدين كالعتق والطلاق ❊ وهومعنى قوله لمافيه اى فى ثبوت الرضاع والحرية اوفى قبول شهادة الواحد من الزام حق العباد اى الزام ابطال حق العباد ❊ وحديث عقبة دليلنا فان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرض عنه فى المرة الاولى والثانية فلوكانت الحرمة ثابتة لما فعل ذلك ثم لما رأى منه طمانينة القلب الى قولها حيث كررالسؤال امره ان يفارقها احتياطا على وجه التنزه والى التنزه اشار بقوله عليه السلام كيف وقدقيل والزيادة المروية غيرثابتة عندنا ❊ وهذا بخلاف الطعام والشراب حيث تثبت الحرمة هناك بخبر الواحد العدل ولم تثبت ههنا لان الحل اوالحرمة فيماسوى البضع مقصود بنفسه لما كان يثبت الحل بدون ملك المحل حتى لوقال لغيره كل طعامى هذا اوتوضأبمائى هذا اواشربه وسعه ان يفعل ذلك وتثبت الحرمة مع قيام الملك كالعصير اذا تخمر وكمن اشترى لحما فاخبره عدل انه ذبيحة مجوسى يحرم عليه تناوله ولايسقط ملكه حتى لم يكن له حق الرجوع على بايعه واذا كان كذلك كان الاخبار به اخبارا بامر دينى وقول الواحد فيه ملزم فاما فى الوطىء فالحل اوالحرمة يثبت حكما للملك وزواله لامقصودا حتى لوقال لاخرطأ جاريتى هذه قدادنت لك فيه اوقالت له ذلك حرة فى نفسها لم يحل له الوطىء لعدم ثبوت الملك به وقول الواحد فى ابطال الملك ليس بحجة فكذلك فى الحل الذى يبتنى عليه ❊ ولان فى الوطىء معنى الالزام على الغير لان المنكوحة يلزمها الانقياد للزوج فى الاستفراش والمملوكة يلزمها الانقياد لمولاها وخبر الواحد لايكون حجة فى ابطال الاستحقاق الثابت لشخص على شخص فاما حل الطعام والشراب فليس فيه استحقاق حق على احد يبطل بثبوت الحرمة بل هو امر دينى وخبر الواحد فى مثله حجة كذا فى المبسوط (قوله) ولهذا اى ولان مافيه الالزام المحض

ولهذا الاصل لم تقبل شهادة الواحد بالرضاع فى النكاح وفى الملك اليمين وبالحرية لما فيه من الزام حق العباد ولهذا لم يقبل خبر الواحد العدل فى موضع المنازعة لحاجتنا الى الالزام وقبلنا فى موضع المسالة

من حقوق العباد لايقبل فيه خبر الواحد بل يشترط العدد وفي غير موضع الالزام يقبل لم
يقبل خبر الواحد العدل في موضع المنازعة لانه موضع الالزام ويقبل في موضع المسالمة
مثل الوكالات و نحوهـا لخلوه عن معنى الالزام ※ وعلى ذلك اى على هذا الاصل وهو
اعتبار المنازعة والمسالمة بنى محمد رحمه الله مسائل في اخر كتاب الاستحسان ※ فقال لوان
رجلا علم ان جارية لرجل يدعيها ثم رآها في اخر بيعها ويزعم انها قدكانت في يد فلان وانه
كان يدعيها غير انها كانت لى وانما امرته بذلك لامر خفته وصدقته الجارية بذلك والرجل
البايع مسلم ثقة فلا باس بشرائها منه ※ ولولم يقل هذا ولكنه قال ظلمنى وغصبنى فاخذتها
منه لم ينبغ ان يعرض لها بشراء ولا قبول ان كان المخبر ثقة اوغير ثقة لان في الفصل الاول
اخبر عن حال مسالمة ومواضعة كانت بينهما فيعتمد خبره اذا كان ثقة وفي الفصل الثاني اخبر
عن حال منازعة بينهما في غصب الاول منه واسترداده هذا منه فلايكون خبره حجة ※ فان قال انه كان ظلمنى
وغصبنى ثم رجع عن ظلمه فاقرلي بها ودفعها الى فان كان عنده ثقة فلاباس بشرائها منه وقبول
قوله لانه اخبر عن حال مسالمة وهي اقراره له بها ودفعها اليه ※ وكذلك ان قال خاصمته
الى القاضي فقضى لى بالبينة اوبالنكول واخذها منه فدفعها الى اوقال قضى لى بها فاخذتها من
منزله باذنه اوبغير اذنه لانه اخبر ان اخذه كان بقضاء القاضي اوان القاضي دفعها اليه وهو
بمنزلة حال مسالمة معنى لان كل ذى دين يكون مستسلما لقضاء القاضي ※ وان قال قضى لى
بها فجحدنى قضاءه فاخذتها لم ينبغ له ان يشتريها منه لانه لما جحد القضاء جاءت المنازعة فانما اخبر
بالاخذ في حال المنازعة وخبر الواحد فيها لايكون حجة لما فيهـا من الالزام ※ ونظير تغير
الحكم بتغير العبارة ما اذا قدم رجل ليقتل بالخشب فقال اقتلوني بالسيف يأثم ولو قال
لاتقتلوني بالخشب لا يأثم ولو قدم الاب والابن للقتل فقال الاب قدموا ابني لاحتسب
بالصبر على قتله يأثم ولوقال لاتقدموني على ابني لا يأثم فعرفنا ان بتغير العبارة قد يتغير
الحكم مع اتحاد المقصود ※ ولهذا قلنا اى ولان في موضع المسالمة يجوز الاعتماد على خبر
الواحد قبلنا خبر المخبر في الرضاع الطارى على النكاح بان تزوج صغيرة فاخبر ثقة انها قد
ارتضعت من امه اواخته ※ اوالموت اوالطلاق بان غاب رجل عن امرأته فاخبره مسلم ثقة
انهـا قدماتت اواخبرها مسلم ثقة ان زوجها قدمات اوطلقها ثلثا يجوز الاعتماد على
خبره ويحل للزوج التزوج باربع سواها اوباختها وللمراة التزوج بزوج اخر بعد انقضاء
العدة لانه ليس في الحرمة الطارية بالرضاع اوالفرقة الطارية بالموت اوالطلاق معنى المنازعة
※ بخلاف ما اذا اخبر ان النكاح كان فاسدا بسبب رضاع متقدم اوردة قائمة عند العقد من
الرجل اوالمراة لان في الحرمة المقارنة معنى المنازعة اذ اقدام كل واحد على مباشرة العقد
تصريح بثبوت الحل فلذلك اعتبر فيه شرائط الشهادة (قوله) والشهادة بهلال رمضان
※ من القسم الرابع ※ لاخلاف ان خبر الواحد يقبل في هلال رمضان لحديث عكرمة عن

لى ذلك بنى محمد مسايل
آخر كتاب الاستحسان
، خبر الرجل ان فلانا
غصب منى هذا العبد
ذته منه لم يقبل ولو قال
. فرده على قبل خبره
ذا قبلنا خبر الفاسق
ثبات الاذن للعبد
ذا قلنا خبر المخبر
رضاع الطارى على
كاح اوالموت اوالطلاق
اراد الزوج ان ينكح
بها اوارادت المرأة
ح زوج اخر لانه مجوز
ملزم وامثلته اكثر
ن يحصى والشهادة
رمضان من هذا القسم

(ابن)

ابن عباس رضي الله عنهما ان الناس اصبحوا يوم الشك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقدم اعرابي وشهد برؤية الهلال فقال عليه السلام اتشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله فقال نعم فقال عليه السلام الله اكبر يكفي المسلمين احدهم فصام وامر الناس ان يصوموا بشهادته * ولا خلاف ايضا في اشتراط الاسلام والبلوغ وعدم اشتراط الحرية والذكورة * ولكنهم اختلفوا في اشتراط العدالة ففي ظاهر الرواية هي شرط * وذكر الطحاوي رحمه الله ان شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان مقبولة عدلا كان اوغير عدل لانتفاء التهمة عن خبره هذا لانه يلزمه من الصوم مايلزم غيره * ووجه الظاهر ان هذا امر من امور الدين ولهذا يكتفى فيه بخبر الواحد وخبر الفاسق في باب الدين غير مقبول بمنزلة رواية الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم * فكان الشيخ بقوله من القسم الرابع اختار مذهب الطحاوي لان في هذا القسم لايشترط العدالة كما مر بيانه وانما جعله من هذا القسم باعتبار ان خبره ليس بملزم للصوم بل الموجب هو النص * وجعله شمس الائمة من القسم الاول حتى يشترط فيه العدالة * وهو الاصح لان الصوم ليس من حقوق العباد ليكون من القسم الرابع بل هو امر ديني الا انه يشترط فيه الاسلام والبلوغ بالاجماع كما في القسم الاول ولو كان من القسم الرابع لم يشترط ذلك * والشهادة على هلال الاضحى كالشهادة على هلال رمضان فيما روى عن ابي حنيفة رحمه الله في النوادر لتعلق امر ديني به وهو ظهور وقت الحج الذي هو محض حق الله تعالى وفي ظاهر الرواية كهلال الفطر لان فيه منفعة للناس بالتوسع بلحوم الاضاحي في اليوم العاشر (قوله) واما القسم الخامس وهو الذي فيه الزام من وجه دون وجه من حقوق العباد فمثل عزل الوكيل وحجر الماذون وسائر الصور المذكورة في الكتاب وسياتي بيان الوجهين فيها * والاخبار بالشرايع وان لم يكن من حقوق العباد لكنه الحق بها لما نذكره * ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا اورسولا ممن اليه الابلاغ بان قال الموكل او المولى او الشريك اورب المال او الامام اوالاب وكلتك بان تخبر فلانا بالعزل والحجر ونحوهما وارسلتك الى فلان لتبلغ عني اليه هذا الخبر لم يشترط فيه العدالة بالاتفاق فان عبارة الرسول كعبارة المرسل وكذا عبارة الوكيل في هذا كعبارة الموكل اذا لوكيل في هذه الصورة كالرسول وان اختلفا في غيرها ثم في الموكل والمرسل لايشترط العدالة فكذا فيمن قام مقامهما * وان كان المخبر فضوليا فلا بد من اشتراط العدالة عند ابي حنيفة رحمه الله بلا خلاف بين مشايخنا * فاما اذا اخبره فضوليان فقد اختلفوا في اشتراط العدالة على قوله قال بعضهم يشترط كما لو كان المخبر واحدا وقال بعضهم لايشترط العدالة في المثنى * وانما وقع الاختلاف لاشتباه لفظ الكتاب اي المبسوط فان محمدا رحمه الله ذكر في الماذون الكبير اذا حجر المولى على عبده واخبره بذلك من لم يرسله مولاه لم يكن حجرا في قياس قول ابي حنيفة حتى يخبره رجلان اورجل عدل يعرفه العبد * فالفريق الاول قالوا معناه رجلان عدل اورجل عدل فان قوله عدل يصلح نعتا للواحد والمثنى

واما القسم الخامس فمثل عزل الوكيل وحجر الماذون ووقوع العلم للبكر البالغة بانكاح وليها اذا سكتت ووقوع العلم بفسخ الشركة والمضاربة ووجوب الشرايع على المسلم الذي لم يهاجر ففي هذا كله اذا كان المبلغ وكيلا اورسولا ممن اليه الابلاغ لم يشترط فيه العدالة لانه قائم مقام غيره واذا اخبره فضولي بنفسه مبتديا فان ابا حنيفة قال لايقبل فيه الا خبر الواحد العدل وفي الاثنين كذلك عند بعضهم وقال بعضهم لايشترط العدالة في المثنى ولفظ الكتاب في الاثنين محتمل قال حتى يخبره رجل واحد عدل اورجلان ولم يشترط العدالة فيهما نصا

والجماعة والمذكر والمؤنث باعتبار كونه مصدرا قال عليه السلام لانكاح الابولى وشاهدى عدل ولم يقل عدلين ❊ ووجهه ان خبر الفاسقين كخبر الفاسق الواحد في انه لايصلح ملزما وان التوقف يجب فيه فلايكون لزيادة العدد فائدة ❊ والفريق الثانى قالوا القيد المذكور يختص بالواحد والمثنى على الاطلاق كما يدل عليه ظاهرا للفظ وهو الاصح وذلك لان لزيادة العدد تأثيرا فى سكون القلب كما ان للعدالة تأثيرا فيه بل تأثير العدد اقوى فان القاضى لوقضى بشهادة الواحد لاينفذ ولوقضى بشهادة الفاسقين ينفذ وان كان على خلاف السنة ثم اذا وجدت العدالة بدون العدد يثبت المخبربه فكذلك اذا وجد العدد دون العدالة ❊ ثم لابد لاشتراط العدد اوالعدالة من تكذيب المخبرله ولابد لثبوت المخبر به من ان يكون الخبر صدقا على الحقيقة فاذا اخبر بالعزل مثلا رجل عدل اورجلان عدلان اوغير عدلين يثبت العزل بالاجماع صدقه الوكيل اولم يصدقه اذا ظهر صدق المخبر ❊ وان كان المخبر واحدا غير عدل وكذبه الوكيل لاينعزل عند ابى حنيفة رحمه الله وان ظهر صدق الخبر وعندهما ينعزل اذا ظهر صدقه ❊ وان صدقه ينعزل بالاجماع ❊ وهذا فى الوكالة التى لم يتعلق بها حق الغير حتى ينفرد الموكل بعزله اما اذا تعلق بها حق الغير كالوكالة الثابتة فى عقد الرهن فلاينعزل وان اخبره بذلك عدلان (قوله) ويحتمل كذا يعنى ان العدد اوالعدالة شرط عنده ويحتمل ان يكون سائر شرائط الشهادة من الذكورة والحرية والبلوغ شرطا مع احد هذين الشرطين حتى لوكان المخبر واحدا عدلا يشترط ان يكون رجلا حرا بالغا عاقلا وكذا اذا كان اثنين غير عدلين فعلى هذا لايقبل خبر العبد والمرأة والصبى اصلا وان وجدت العدالة اوالعدد لعدم سائر الشرائط ❊ وانما قال يحتمل لان محمدا لم يذكرها فى المبسوط نفيا واثباتا ❊ واما عندهما فان الكل سوآء اى القسم الخامس والرابع سواء فيثبت العزل والحجر بقول كل مميز كالتوكيل والاذن ❊ لانه اى هذا القسم من باب المعاملات يعنى ماخلا الاخبار بالشرائع فوجب ان لايتوقف على شرائط الشهادة كالقسم الرابع ❊ وهذا لان الناس فى باب المعاملات ضرورة توكيلا وعزلا على مايعرض لهم الحاجات فلو شرطت العدالة فى الخبر عنها لضاق الامر على الناس فلم نشترط دفعا للحرج كذا فى الاسرار ❊ فاما الاخبار بالشرايع وان لم يكن من المعاملات فقد الحق بها لان الضرورة قد تحققت فى حقه اذلو توقف على العدالة يؤدى الى الحرج وتفويت المصلحة لان انتقال العدول من دار الاسلام الى دار الحرب قلما يكون فلهذه الضرورة الحق بالمعاملات ❊ ولكن اباحنيفة رحمه الله قال انه اى القسم الخامس من جنس الحقوق اللازمة دون الجائزة والحقوق اللازمة هى التى تلزم على الغير ولاينفرد نابطا لها والجائزة على خلافها ❊ لانه اى الموكل اوالمولى يلزمه اى الوكيل اوالعبد حكما بالعزل اوالحجر ❊ ثم فسر ذلك الحكم بقوله يلزمه فيه العهدة من لزوم عقد يعنى فى الوكيل فانه اذا انعزل يقتصر الشرآء عليه ويلزم عليه عهدته اوفساد عمل يعنى فى الحجر على العبد فانه كان نافذ التصرف وبالحجر يخرج تصرفاته من الصحة الى الفساد فمن هذا الوجه كان هذا القسم من قبيل الالزامات ❊

يحتمل ان يشترط سائر
رائط الشهادة الا العدد
د ابى حنيفة رحمه الله
العدد مع سائر الشرائط
العدالة فلا يقبل خبر
د والصبى والمرأة فاما
هما فان الكل سواء لانه
باب المعاملات ولكن
نيفة رحمه الله قال انه
جنس الحقوق اللازمة
ه يلزمه حكما بالعزل
لحجر فيلزمه فيه العهدة
زوم عقد اوفساد عمل
ن وجه يشبه سائر
ملات لان الذى يفسخ
رف فى حقه كما تصرف
قه بالاطلاق فشرطنا
عدد اوالعدالة لكونها
المنزلتين بخلاف الخبر
ان رسولا لما قلنا وفى
المثنى من غير عدالة
اقاله بعض مشايخنا
لتوكيد الحجة والعدد
التوكيد بلا اشكال
علم

ومن وجه يشبه سائر المعاملات لان الموكل اوالمولى اومن بمعناهما متصرف فى حقه بالعزل والحجر والفسخ كما هو متصرف فى حقه بالتوكيل والاذن والاجارة اذ لكل واحد من هؤلاء ولاية المنع من التصرف كماله ولاية الاطلاق وكذا الاخبار بالشرايع فى المسلم الذى لم يهاجر لانه من حيث ان الشرائع لم تكن ثابتة فى حقه قبل الاخبار حتى لم يلحقه ضمان ولا اثم بتركها وقد ثبت الوجوب فى حقه بعد الاخبار كان ملزما ومن حيث ان وجوبها مضاف الى الشرع والتزامه اوامره لايكون ملزما فثبت ان هذا القسم اخذ شبها من اصلين ثم شبه الالزام يوجب اشتراط العدالة والعدد وشبه المعاملات يوجب سقوطهما فشرطنا احدهما واسقطنا الاخر توفيرا على الشبهين حظهما * قال شمس الائمة رحمه الله خبر الفاسق فى هذا القسم غير معتبر عند ابى حنيفة رحمه الله اذا انشأ الخبر من عنده لان فيه معنى اللزوم فانه يلزمه الكف عن التصرف اذا اخبره بالحجر والعزل ويلزمها النكاح اذا سكتت بعد العلم والكف عن طلب الشفعة اذا سكت بعد العلم وخبر الفاسق لا يصلح ملزما لان التوقف فى خبر الفاسق ثابت بالنص ومن ضرورته ان لا يكون ملزما بخلاف الرسول فان عبارته كعبارة المرسل ثم بالمرسل حاجة الى تبليغ ذلك وقلما يجد عدلا يستعمله فى الارسال الى عبده ووكيله فاما الفضولى فمتكلف لا حاجة به الى هذا التبليغ والسامع غير محتاج اليه ايضا لان معه دليلا يعتمده للتصرف الى ان يبلغه ما يرفعه فلهذا شرطنا العدالة فى الخبر فى هذا القسم ولم يشترط العدد لان اشتراطهما لاجل منازعة متحققة وهى غير موجودة ههنا * وذكر شمس الائمة فى شرح الماذون الكبير واختلفوا على قول ابى حنيفة رحمه الله فى الذى اسلم فى دار الحرب اذا اخبره فاسق بوجوب الصلوة عليه هل يلزمه القضاء باعتبار خبره فمنهم من يقول ينبغى ان لا يجب القضاء عندهم جميعا لان هذا من اخبار الدين والعدالة فيها شرط بالاتفاق * واكثرهم على انه على الخلاف كالحجر والعزل * قال والاصح عندى انه يلزمه القضاء ههنا لان من يخبره فهو رسول رسول الله عليه السلام بالتبليغ قال النبى عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها كما سمعها ثم اداها الى من لم يسمعها وفى حديث آخر الا فليبلغ الشاهد الغائب وخبر الرسول بمنزلة كلام المرسل ولا يشترط فيه العدالة فكذا هذا ولا يدخل على هذا رواية الفاسق الاخبار لان هناك لا يظهر رحجان جانب الصدق فى خبره وبذلك يتبين كون المخبر به حقا وههنا نحن نعلم ان ما اخبره به حق فيثبت حكمه فى حق من اخبره الفاسق به حتى يلزمه القضاء فيما يتركه بعد ذلك (قوله) والتزكية من القسم الرابع عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله يعنى فى حق سقوط شرط العدد لا فى حق سقوط شرط العدالة فان محمدا نص فى الجامع الصغير فى كتاب القضاء على ان المزكى الواحد ان كان عدلا امضى شهادة الشاهدين بقول هذا الواحد فى قول ابى حنيفة وابى يوسف رحمهما الله * وقد نص فى المبسوط ايضا على انه يشترط ان يكون المترجم عدلا مسلما بلا خلاف وحكم المترجم والمزكى واحد فى جميع الاحكام * ولهذا عد شمس الائمة رحمه الله التزكية من القسم الاول على قولهما وهو اصح لان وجوب القضاء على القاضى من حقوق الشرع لا من حقوق العباد * وقال محمد هو اى المذكور وهو التزكية من القسم الثالث حتى يشترط فيها سائر شرائط

والتزكية من القسم الرابع عند ابى حنيفه وابى يوسف رحمهما الله وقال محمد هو من جنس القسم الثالث على ماعرف والله اعلم

الشهادة سوى لفظة الشهادة لان المزكى بمعنى الشاهد فانه يلزم القضاء على القاضى بالشهادة وهذا آكد مايكون من الالزام فيشترط العدد لطمانينة القلب الاترى انه يعتبر فيهامايعتبر فى الشهادة من الحرية والعدالة والاسلام فكذا العدد الاانه لايشترط لفظة الشهادة لان اشتراطها ليس لمعنى الالزام بل يثبت بالنص بخلاف القياس اولمعنى الزجر عن الشهادة بالباطل بقوله اشهد فانه بمنزلة قوله احلف والمدعى ياتى بالشهود فلا حتمال المواضعة والتلبيس بينهم شرطنا لفظة الشهادة واماالمزكى فيختاره القاضى فينعدم فى حقه مثل هذه التهمة فلا يشترط فى حقه لفظة الشهادة ❊ ولكنهما قالاالمزكى مخبر بخبر دينى فلايكون العدد فيه شرطا كمافى رواية الاخبار والدليل عليه انه لايعتبر لفظة الشهادة ولامجلس القاضى ولوكان فى معنى الشهادة لشرط فيه مااختص به الشهادة واذالم يجعل بمنزلة الشهادة فيه ففى العدد اولى لان العدد امر مؤكد غير معقول لان خبرالواحد والاثنين فى العلم والعمل سواء واشتراط العدالة والاسلام بمنزلة اشتراطهمافى رواية الاخبار واشتراط الحرية لانه يلزم الغيرابتداء من غيران يلتزم شيئا فكان من باب الولاية والرق ينفى الولاية على الغير بخلاف رواية الاخبار فانه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدى الى غيره فلايشترط الحرية وكذا المراة الواحدة تكفى لذلك كمافى رواية الاخبار ولكن رجلا او رجل وامرأتان اوثق لانه الى الاحتياط اقرب كذافى المبسوط ❊ وذكر فى شرح ادب القاضى للخصاف ان العدد شرط فى تزكية العلانية عندالكل وان كان لايشترط فى تزكية السر عندهما لانهافى معنى الشهادة لاختصاصها بمجلس القاضى فيشترط فيها العدد ولهذا لم يشترط اهلية الشهادة لتزكية السر حتى ان الرجل اذاعدل اباه اوابنه اوالمرأة عدلت زوجها اوالعبد عدل مولاه صح وتشترط فى تزكية العلانية حتى ان من كان من اهل الشهادة كان من اهل التعديل فى العلانية والافلا ❊ وفيه ايضا قال ابو يوسف رحمه الله اجيز فى التزكية سراتزكية العبد والمرأة والمحدود فى القذف والاعمى اذا كانواعدولا لان ذلك خبروخبر هؤلاء مقبول فى باب الدين واماالتزكية علانية فلاتقبل الاممن كان من اهل الشهادة لماقلنا ❊ ثم ماذكرنا فى تزكية الشاهد امافى تزكية الراوى فلاشك ان عندهما لايشترط العدد لان الشهادة آكدفى الرواية فاما لم يشترط العدد فى تزكية الشهادة لايشترط فى تزكية الرواية بالطريق الاولى واماعند محمد رحمه الله فيحتمل ان يكون كذلك ايضا لان العدد انماشرط فى تزكية الشاهد لوجود معنى الالزام فيهاباعتبار استحقاق المدعى القضاء على القاضى بالشهادة ولم يوجد ذلك فى تزكية الراوى بل هى اخبار فلايشترط العدد فى قبوله كنفس الرواية ❊ ومن الاصوليين من شرط العدد فى تعديل الراوى والشاهد جميعا اعتبارا بالشهادة ❊ ومنهم من شرطه فى تعديل الشاهد دون الراوى الحاقا للتعديل الذى هو شرط بشروطه فى كل باب والعدد شرط فى الشهادة دون الرواية فكذا بالملحق بهما والله اعلم

﴿ باب بيان قسم الرابع وهوالخبر ﴾

(قوله) اماالطرف الذى هوطرف السامع وقع فى بعض النسخ التبليغ مكان السامع وقيل هذا اصح فان قوله مايكون من جنس الاسماع يدل عليه اذالاسماع انما تحقق من جهة المبلغ ❊ والظاهر ان الاول هوالاصح فان قوله وانت تسمعه وهويسمع وقوله فى اخر الباب واذاصح

باب بيان القسم الرابع
[illegible] قسام السنة ﴾

[illegible] الخبر هذا الباب قسمان
[illegible] رجع الى نفس الخبر
[illegible] م رجع الى معناه فاما
[illegible] الخبر فله طرفان
[illegible] السامع وطرف
وكل واحد منهما
[illegible] سمين عزيمة ورخصة
[illegible] طرف الذى هوطرف
[illegible] ع فان العزيمة فى ذلك
[illegible] ون من جنس
[illegible] اع الذى لاشبهة فيه
[illegible] خصة ماليس فيه
[illegible] ع اماالاسماع الذى
[illegible] زيمة فاربعة اقسام
[illegible] فى نهاية العزيمة
[illegible] هما احق من صاحبه
[illegible] ن اخر ان يخالفان
[illegible] ن الاولين هما من
[illegible] زيمة ايضالكن على
[illegible] الخلافة فصار لهما
[illegible] خصة

السماع وجب الحفظ يدل على ان المقصود تقسيم جانب السماع وكذا قوله فى اخر الباب الذى يليه واماطرف التبليغ فكذا يدل عليه ايضا اذلايستقيم اقامة لفظ السا مع مقام التبليغ هناك لان نقل الحديث بالمعنى من قبل التبليغ لامن قبل السماع واذا كان كذلك لابد من ان يكون ههنا لفظ السامع دون التبليغ ※ وليس لقوله مايكون من جنس الاسماع دلالة على ماقالوا لان معناه العزيمة فى ذلك اى فى السماع مايكون اى يحصل او يحدث من جنس الاسماع حقيقة ※ يوضحه ماذكر شمس الائمة رحمه الله ولهذا النوع اطراف ثلثة طرف السماع وطرف الحفظ وطرف الاداء فطرف السماع نوعان عزيمة ورخصة فالعزيمة مايكون بمحض الاسماع وهو اربعة اوجه الى اخره فثبت ان الصحيح ماذكرنا (قوله) اما القسمان الاولان الى اخره ※ اذا قال الشيخ حدثنى فلان بكذا او اخبرنى اوسمعت فلانا يقول كذا يلزم السامع العمل بهذا الخبر ويجوز له الرواية عنه بقوله حدثنى اواخبرنى مطلقا اوبقوله قال فلان اوسمعته يقول ※ وقيل ان الشيخ ان قصد اسماعه خاصة ذلك الكلام اوكان هو فى جمع قصد الشيخ اسماعهم فله ان يقول ههنا حدثنى واخبرنى وسمعته يحدث عن فلان واما اذا لم يكن يقصد اسماعه لاعلى التفصيل ولا على الجملة فله ان يقول سمعته يحدث عن فلان لكن ليس له ان يقول حدثنى ولا اخبرنى لانه لم يحدثه ولم يخبره ※ واذا قيل له هل سمعت هذا الحديث عن فلان فيقول نعم اويقول بعد الفراغ من القراءة الامر كما قرئ على من غير استفهام فهو كالقسم الاول فى وجوب العمل به وجواز الرواية بقوله حدثنى اواخبرنى لما ذكر فى الكتاب ※ وان قرئ عليه فسكت ولم يوجد منه اقرار ولانكير فهو كالقسم الاول ايضا فى وجوب العمل اذا غلب على ظن السامع انه ماسكت الالان الامر كما قرئ عليه لانه حصل ظن انه قول الرسول والعمل بالظن واجب ※ وكذا يجوز له الرواية عند الجمهور وقال بعض اصحاب الظاهر لايجوز واليه ذهب صاحب القواطع وابواسحق الشيرازى وابوالفتح سليم الرازى وابونصر الصباغ من فقهاء الشافعية لان الانسان اذا قرئ عليه كتابه فيه حكاية اقراره بدين او بيع اونحوهما فلم يقر به ولم يعترف بصحته لايثبت الاقرار ولا يجوز لاحد ان يشهد عليه به فكذا هذا ※ وتمسك الجمهور بان العرف دال على ان سكوت الشيخ فى هذا المقام تقرير له على الرواية واقرار بصحة ما قرئ عليه ولولم يكن صحيحا لما جاز تقريره عليها ولكان سكوته على الانكار مع القدرة عليه فسقا لما فيه من ايهام الصحة فاما الاقرار فلم يجر فيه عرف ان السكوت فيه تصديق ※ ثم عند القائلين بالجواز يجوز للسامع فى هذا القسم ان يقول قرات على فلان اوقرئ عليه وانا اسمع او حدثنى اواخبرنى قراءة عليه بلاخلاف فاما اذا قال حدثنى اواخبرنى مطلقا اوسمعت فلانا فقد اختلف فيه فذهب الغزالى وابوالحسين البصرى وجماعة الى انه لايجوز لانه يشعر بالنطق اذ الخبر والحديث والمسموع نطق كلها ولم يوجد منه نطق فيكون قوله اخبرنى اوحدثنى اوسمعت كذبا الا اذا علم تصريح قول السامع اوبقرينة حالية انه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه ※ ولايقال امساكه عن النكير جار مجرى اباحته ان يحدث عنه ※

اما القسمان الاو لا ن فما يقراء عليك من كتاب اوحفظ وانت تسمعه وما تقراء عليه من كتاب اوحفظ وهو يسمع فتقول له اهو كما قرأت عليك فيقول نعم

لانهم يقولون باباحته لم يجز لهم التحدث عنه اذالم يحدثهم لان الكذب لايصير مباحا باباحته ❋ وذهب جمهور الفقهاء المحدثين الى انه يجوز لان الاخبار فى اصل اللغة لافادة الخبر والعلم وهذا السكوت قد افاد العلم بان هذا المسموع كلام الرسول عليه السلام فوجب ان يكون اخبارا ❋ وايضا فلا نزاع ان لكل قوم من العلماء اصطلاحات مخصوصة يستعملونها فى معانى مخصوصة اما لانهم نقلوها بحسب عرفهم الى تلك المعانى اولانهم استعملوها فيها على سبيل التجوز ثم صار المجاز شايعا والحقيقة مغلوبة ولفظ اخبرنى وحدثنى ههنا كذلك لان هذا السكوت يشابه الاخبار فى افادة الظن والمشابهة احدى اسباب المجاز واذا جاز هذا الاستعمال مجازا ثم استقر عرف المحدثين عليه صار ذلك كالاسم المنقول بعرف المحدثين اوكالمجاز الغالب واذا ثبت ذلك وجب جواز استعماله قياسا على سائر الاصطلاحات ❋ فما يقرأه عليك اى المحدث اوالمبلغ وهو من قبيل قوله تعالى انا انزلناه فى ليلة القدر ❋ اعلى المنزلتين اى ارفع واحوط الاترى انها اى المنزلة الاولى طريقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه كان يبلغ بنفسه ويقرأ على الصحابة لان يقرأ عليه ثم يقال له اهكذا الامر فتقول نعم ولما كانت قرأة المحدث تشبه فعل النبى عليه السلام وانه ابعد من السهو والخطأ كان ذلك احوط واولى ❋ وهو المطلق من الحديث والمشافهة اى مطلق قولك حدثنى فلان بكذا اوشافهنى به يدل على ان التكلم صدر عنه وانت تسمع لا على العكس ودلالة المطلق على الكامل على ما عرف فدل ان الوجه الاول اكمل ولهذا قال بعض المحدثين ان السامع فى القسم الاول تقول حدثنى وفى القسم الثانى اخبرنى لان الاخبار اعم (قوله) كان مأمونا عن السهو اى عن التقرير عليه فى تبليغ الوحى وبيان الاحكام وغيره ليس بهذه الصفة فلذلك كانت قراءته عليه السلام اولى فاما غير النبى عليه السلام فجاز عليه السهو والغلط والتقرير عليه فكانت قرأة المحدث وقراءة غيره سواء ❋ وما كان يكتب دليل آخر اى ولانه عليه السلام لم يكن كاتبا ولاقارئا من المكتوب شيئا وانما يقرا مايقرأ عن حفظ فكانت قراءته اولى ❋ فاما اذا كانت الرواية عن كتاب والسماع فى كتاب ❋ فهما سواء اى قراءة المحدث والقراة عليه سوآء فى معنى التحدث بما فى الكتاب وكون كل واحد منهما مشافهة حتى لوكانت الرواية عن حفظ كانت قرآءة المحدث اولى لانه اشد عناية فى الضبط ولانه تحدث به حقيقة ❋ لان اللغة لانفصل اى لافصل فى اللغة بين كذا وكذا فان من عليه الحق لوقرا[١] ذكر اقراره عليك اوتقرأ عليه ثم تستفهمه هل تقر لجميع ماقرأته عليك فيقول نعم كاناسواء ❋ الاترى انهما اى الوجهين سوآء فى اداء التهادة حتى لوقال القاضى للشاهد اتشهد بكذا فيقول نعم كان مثل قوله اشهد بكذا فى اثبات الحق وايجاب الحكم على القاضى مع ان باب الشهادة اضيق لاختصاصها بشرائط لم توجد فى الرواية ❋ وقوله وماقلناه احوط يشير الى ان التسوية بين الوجهين احوط من ترجيح الاول على الثانى لانه لم يسبق الاذكر المعنيين وليس المراد ذلك بل الغرض ان الوجه الثانى احوط من الوجه الاول وانكان هذا

ل عامة اهل الحديث
، القسم الاول على المنزلتين
؟ ترى انهـا طريقة
ـسول عليه السلام وهو
طلق من الحديث المشافهة

١ اللفظ)

وقال ابو حنيفة ان ذلك كان احق من رسول الله عليه السلام لانه كان مامونا عن السهو وما كان يكتب وكلامنا فيمن يجرى عليه السهو ويقرأ من المكتوب دون المحفوظ وهما فى المشافهة

سواء لان اللغة لا فصل بين بيان المتكلم بنفسه وبين ان يقرأ عليه فيستفهم فيقول نعم الا ترى انهما سواء فى اداء الشهادات وهذا لان نعم كلمة وضعت للاعادة اختصارا على ما مر والمختصر لغة مثل المشبع سواء وما قلناه احوط لان رعاية الطالب اشد عادة وطبيعة فلا يؤمن على الذى يقرأ الغلط ويؤمن الطالب فى مثله فانت على قرأتك اشد اعتمادا منك على قرأته وانما يبقى احتمال الغفلة منه عن ماقرأته عليه وهذا اهون من ترك شئ من المتن او السند حتى ان الرواية اذا كانت عن حفظ كان ذلك الوجه احق كما قلتم واما الوجهان الآخران فاحدهما الكتاب والثانى الرسالة اما الكتاب فعلى رسم الكتب ويقول فيه حدثنا فلان الى ان يذكر متن الحديث ثم يقول فاذا بلغك كتابى هذا وفهمته فحدث به عنى بهذا الاسناد وهذا من الغائب مثل الخطاب الا ترى ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يرى الكتاب تبليغا يقوم به الحجة وكتاب الله تعالى اصل الدين وكذلك الرسالة على هذا الوجه الا ترى

اللفظ لا يقصد له بدليل ما ذكر فى بعض نسخ اصول الفقه واظنه تصنيفه قال ابو حنيفة رحمه الله الوجهان سواء بل الثانى احوط ويترجح على الاول لان السامع اذا قرأه بنفسه كان هو اشد عناية فى ضبط المتن والسند من المبلغ لحاجته الى ذلك فان لم يترجح هذا الجانب فلا اقل من المساواة ❊ اشد عادة وطبيعة لان الانسان فى امر نفسه احوط منه فى امر غيره ثم الطالب عامل لنفسه والمحدث عامل لغيره فيحتمل ان يسهو عن البعض ويشذ منه اكثر مايشذ من الطالب فلا يؤمن على الذى يقرأ وهو المحدث الغلط فى بعض مايقرأه لقلة رعايته اذ هو لا يحتاط فى امر غيره كما يحتاط الغير فى امر نفسه ❊ وقوله وانما بقى احتمال الغفلة الى اخره اشارة الى الجواب عما يقال قد يتوهم عند قراءة الطالب ان يسهو المحدث عن بعض ماقرئ عليه وينتفى هذا التوهم عند قرآءة المحدث لشدة رعاية الطالب فى ضبط مايسمع منه ❊ فاجاب ان كلا الامرين موهوم الا ان سهو المحدث عن سماع البعض الذى لا يمكن التحرز عنه عادة اهون من ترك شئ فى المتن او السند ولابد من تحمل احد الامرين فيتحمل ايسرهما ❊ وذكر فى كتاب معرفة انواع علم الحديث انهم اختلفوا فى ان القرآءة على الشيخ ويسمى عرضا عند اكثر المحدثين من حيث ان القارئ يعرض على الشيخ مايقرأه كما يعرض القرآن على المقرئ مثل السماع من لفظ الشيخ فى المرتبة او دونه اوفوقه فنقل عن ابى حنيفة وابن ابى ذئب وغيرهما ترجيح القراءة على الشيخ على السماع من لفظه وروى ذلك عن مالك ايضا وروى عن مالك وغيره انهما سواء ❊ وقد قيل ان التسوية بينهما مذهب معظم علماء الحجاز والكوفة ومذهب مالك واصحابه واشياخه من علماء المدينة ومذهب البخارى وغيرهم (قوله) واما الكتاب فعلى رسم الكتب وذلك بان يكون مختوما بختم معروف معنونا وهو ان يكتب فيه قبل التسمية من فلان بن فلان الى فلان بن فلان ثم يبدأ بالتسمية ثم بالثناء ثم بالمقصود ❊ قال الشيخ رحمه الله فى شرح التقويم فان كان الكتاب على جهة الكتب مرسوما برسم الكتب مصدرا تصدير الكتب وثبت الكتاب لحجة صحيحة وكان فيه اخبرنى فلان عن فلان حتى اتصل بالنبى عليه السلام فاذا جاءك هذا الحديث فحدثه عنى بهذا الاسناد حلت له الرواية لان الكتاب من الغائب بمنزلة الخطاب من الحاضر الى اخره ❊ ثم الكتاب على نوعين احدهما ان يقترن به الاجازة كما ذكر الشيخ فى الكتاب وهو مثل السماع فى جواز الرواية به بالاتفاق ❊ والثانى مايتجرد عن الاجازة واجاز الرواية به كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم ابو السختيانى ومنصور والليث بن سعد وغير واحد من الشافعيين ❊ وابى ذلك قوم اخرون منهم القاضى الماوردى لانه لم يتحمل منه شيئا لا بالسماع ولا بالاجازة فكيف يسند اليه والصحيح هو الاول عند اهل الحديث لان فى الكتابة اشعارا بمعنى الاجازة فهى وان لم تقترن بالاجازة لفظا فقد تضمنت الاجازة معنى كذا ذكر ابو عمرو (قوله) وكذلك اى وكالكتاب الرسالة فى جواز الرواية ❊ على هذا الوجه اى على الوجه الذى ذكرنا فى الكتاب بان يقول المحدث للرسول بلغ عنى فلانا انه قد حدثنى

كان الارسال ايضا وذلك بعد ان يثبتا بالحجة

بهذا الحديث فلان بن فلان ويذكر اسناده فاذا بلغك رسالتي هذه فاروه عني بهذا الاسناد ❁ وهذا لان الكتاب والرسالة الى الغائب بمنزلة الخطاب للحاضر شرعا وعرفا ❁ اما شرعا فلان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بتبليغ الرسالة الى الناس كافة وقد بلغ الغيب بالكتاب والرسالة كما بلغ الحضور بالخطاب وكذلك الطلاق والعتاق وسائر العقود المتعلقة بالكلام يثبت بهما كما يثبت بالخطاب ❁ واما عرفا فلان الناس يعدونهما مثل الخطاب حتى قلد الخلفاء والملوك القضاء والامارة والايالة بالكتاب والرسالة كما قلدوها بالمشافهة وعدوا مخالفهما مخالفا للامر فعرفنا انهما مثل الخطاب فكانا من باب العزيمة بخلاف المناولة والاجازة في حق الحاضر لان الاصل في حقه الخطاب ولهذا لم يوجد التبليغ من النبي عليه السلام الى الحضور بهذين الطريقين فلم يكونا مثل الخطاب الا انا جوزناهما ضرورة فكانا من باب الرخصة لا من باب العزيمة ❁ وذلك اى حل الرواية بالكتاب والرسالة بعد ان يثبتا بالحجة اى بالبينة التي تثبت بمثلها الكتب على ما عرف في كتاب القاضي الى القاضي ❁ وعند عامة اهل الحديث لا حاجة الى البينة بل يكفي في ذلك ان يعرف المكتوب اليه خط الكاتب او يغلب على ظنه صدق الرسول (قوله) والمختار في القسمين الاولين ان يقول السامع حدثنا لان المحدث حدثه وشافهه بالاسماع على ما ذكرنا وقيل هذا معظم مذهب الحجازيين والكوفيين وقول الزهري ومالك وسفيان بن عيينة ويحيى بن سعيد القطان في آخرين من الائمة المتقدمين وهو مذهب البخاري في جماعة من المحدثين ❁ وعند بعض اهل الحديث لا يقول في القسم الثاني حدثنا بل يقول اخبرنا وهو مذهب الشافعي واصحابه وهو منقول عن مسلم صاحب الصحيح وجمهور اهل المشرق ❁ وعند بعضهم لا يجوز في هذا القسم ان يقول حدثنا ولا اخبرنا وانما يقول قرأت عليه او قرئ عليه وانا اسمع فاقربه وقيل انه قول ابن المبارك ويحيى بن يحيى التميمي واحمد بن حنبل والنسائي وغيرهم لان المحدث لم يحدثه ولم يخبره بشئ ولم يتلفظ الا بقوله نعم ❁ والجواب ما تقدم ان المختصر والمطول من الكلام سواء وكلمة نعم يتضمن اعادة ما في السؤال لغة فكان هذا تحديثا واخبارا ❁ وفي القسمين الاخيرين المختار ان يقول اخبرنا ❁ قال بعض المحدثين لا يجوز ان يقول في هذين القسمين اخبرنا كما لا يجوز ان يقول حدثنا لان الاخبار والتحديث واحد بل يقول كتب الى فلان او ارسل الى بكذا ❁ وذكر ابو الحسين البصري في المعتمد ايضا ان اصحاب الحديث يفرقون بين قول الانسان حدثني فلان واخبرني فلان فيجعلون الاول دالا على انه شافهه بالحديث ويجعلون الثاني مترددا بين الاجازة والكتابة والمشافهة وهو اصطلاح والاظهر قوله اخبرني تقيدا نه تولى اخباره بالحديث وذلك لا يكون الا بالمشافهة فاختار ان الاخبار والتحديث واحد ففرق الشيخ بينهما بما ذكر في الكتاب ❁ وقال ابو الوفاء عبد الرحيم بن علي البلخي في رسالته المصنفة في تنويع السماع وتجنيس الاجازة المواضعة بين اهل العلم بالحديث ان يقول

المختار في القسمين الاولين
يقول السامع حدثنا
ذلك يستعمل في المشافهة
في الزيادات فيمن
ان كلمت فلانا او حدثت
انه يقع على المكالمة
سافهة وفي القسمين
خرين المختار ان يقول
نا لان الكتاب
سالة ليسا بمشافهة
رى انا نقول اخبرنا الله
أنا ونبأنا بالكتاب
سالة ولا نقول حدثنا
كلمنا انما ذلك خاص
ى صلوات الله عليه قال
تعالى وكلم الله موسى
ما ولهذا قلنا فيمن حلف
دث بكذا ولا يكلم
لا يحنث بالكتاب
سالة بخلاف ما حلف
بكذا انه يحنث بذلك
رخصة فما الاسماع فيه

المستفيد فى كل نوع مماذكر ماهو حكاية الحال حدثنا حدثنى اخبرنا اخبرنى منوطا ببيان صفة نفسه فى ذلك امافى الحقيقة عندالائمة الكبار المحققين من المتقدمين والمتأخرين فلافرق بين حدثنا واخبرنا وحدثنى واخبرنى اذا كان الضبط والاتقان والاحتياط على وجهه سوآء قرأ المحدث بلفظه اوقرأت عليه فاقربه اوقرئ عليه فاقربه كله سماع جيداوقرار منه بالمسموع كالصك والشهادة والاشهاد ❁ قال وجاء فى الروايات انبأنا وانبأنى وخبرنا وخبرنى ولم اسمع فيها شيئا ارتضيه الا انى احسب ان خبرنا وخبرنى للكثرة والمبالغة فى الاخبار مرة بعد اخرى فى الوحدة خبرنى وفى الجمع خبرنا (قوله) وهوالاجازة والمناولة الضمير عائد الى ما ❁ والاجازة ان يقول المحدث لغيره اجزت لك ان تروى عنى هذا الكتاب الذى حدثنى به فلان ويبين اسناده اويقول اجزت لك ان تروى عنى جميع ماصح عندك من مسموعاتى وحينئذ يجب تعيين المسموع من غيره وسيأتيك بيان انواعها ❁ والمناولة ان يعطى الشيخ كتاب سماعه بيده الى المستجيز ويقول هذا كتابى وسماعى عن شيخى فلان فقد اجزت لك ان تروى عنى هذا كمايوجبه الاحتياط ❁ والمناولة لتأكيدالاجازة لان مجرد المناولة بدون الاجازة غير معتبر والاجازة بدون المناولة فكان الاعتبار للاجازة دون المناولة غير انها زيادة تكلف احدثها بعض المحدثين تأكيدا للاجازة فكانت المناولة قسما من الاجازة ❁ واختلف فى الاجازة فابطلها جماعة منهم ابراهيم بن اسحاق الحزبى وابومحمد الاصبهانى وابونصر الوايلى السجزى والشافعى فى رواية الربيع عنه وابوطاهر الدباس من اصحابنا فيما حكاه محمد بن ثابت الخجندى عنه وغيرهم لان ظاهرها اباحة التحدث والاخبار عنه من غير ان يحدثه اويخبره وهذا اباحة الكذب وليس له ذلك ولا لغيره ان يستبيح الكذب اذا ابيح ❁ وجوزها الجمهور من الفقهاء والمحدثين وهو الظاهر من مذهب الشافعى ايضا لان الضرورة دعت الى تجويزها فان كل محدث لايجد من يبلغ اليه ماصح عنده ولا يرغب كل طالب الى سماع جميع ماصح عند شيخه فلولم يجوز الاجازة لادى الى تعطيل السنن واندراسها وانقطاع اسانيدها ولذلك كانت الاجازة من قبيل الرخصة لامن العزيمة فكان قوله اجزت لك ان تروى عنى ماصح من مسموعاتى فى العرف جاريا مجرى قوله ماصح عندك من احاديثى قدسمعته فاروه عنى فلايكون كذبا اليه اشير فى المحصول والمعتمد ❁ والاجازة ماخوذة من جواز الماء الذى يسقاه المال من الماشية والحرث يقال استجزت فلانا فاجازنى اذا اسقاك ماء لارضك اوماشيتك كذلك طالب العلم يسأل العالم ان يجيزه علمه فيجيزه اياه فعلى هذا للمجيز ان يقول اجزت فلانا مسموعاتى اومرويانى فيعديه بغير حرف جر من غير حاجة الى ذكر لفظ الرواية ❁ ويحتاج الى ذلك من يجعل الاجازة بمعنى التسويغ والاذن والاباحة وذلك هو المعروف فتقول اجزت لفلان رواية مسموعاتى مثلا ومن يقول منهم اجزت له مسموعاتى فعلى سبيل الحذف الذى لايخفى نظيره ❁ ثم الاجازة ان كانت لموجود معين وكان المجازله عالما بما فى الكتاب الذى اجازه روايته على ماذكره الشيخ فى الكتاب صحت الاجازة عندالقائلين بجوازها وحلت له الرواية لان الشهادة تصح بهذه الصفة فان الشاهد اذا وقف على جميع مافى الصك وكان ذلك معلوما لمن عليه الحق فقال اجزت لك ان تشهد على بجميع

وهوالاجازة والمناولة وكل ذلك على وجهين اماان يكون المجازله عالماً بمافى الكتاب اوجاهلا به فان كان عالما به قد نظر فيه وفهم مافيه فقال له المجيز ان فلانا قدحدثنا بمافى هذا الكتاب على ما فهمته باسانيده هذه فاناحدثك منه واجزت لك الحديث به فيصح الاجازة على هذا الوجه اذاكان المستجيز مأمونا بالضبط والفهم

مافى هذا الكتاب كان صحيحا فكذا رواية الخبر ❊ ثم المستحب فى ذلك اى فى هذا القسم وهو الاجازة ان يقول عند الرواية اجازلى وهو العزيمة فى الباب ❊ ويجوز ان يقول اخبرنى اوحدثنى بطريق الرخصة لوجود الخطاب والمشافهة فيهما وهو قوله اجزت لك بخلاف الكتاب والرسالة اذالخطاب لم يوجد فيهما اصلا الاان ماذكرنا دون حقيقة القرأة فكانت العزيمة فيه ماقلنا ❊ هذا هو مختار الشيخ والقاضى الامام ابى زيد والاصح ماذكره شمس الائمة رحمهم الله ان الاحوط ان يقول اجازلى فلان وان قال اخبرنى فهو جائز ايضا ولاينبغى ان يقول حدثنى فان ذلك يختص بالاسماع ولم يوجد ❊ وقولهم قد وجد الخطاب فيجوز ان يقول حدثنى ❊ قلنا انما وجد الخطاب بقوله اجزت لك لابالحديث والكتاب الذى يرويه فلايجوز ان يقول حدثنى بناء على ذلك الخطاب لان المقصود منه حدثنى بالكتاب او الحديث لابالاجازة ❊ وعامة الاصوليين والمحدثين ذهبوا الى امتناع جواز حدثنى واخبرنى مطلقا لاشعارهما بصريح نطق الشيخ وهما من غير نطق منه كذب بخلاف المقيد نحو حدثنى اواخبرنى اجازة ❊ وهذا بناء على ان الاخبار كالتحديث عندهم كماذكره صاحب المعتمد ❊ وذهب البعض الى امتناع المقيد ايضا احتياطا ❊ ونقل عن الاوزاعى انه خص الاجازة بقوله خبرنا بالتشديد والقرأة على الشيخ بقوله اخبرنا ❊ وذكر الحاكم النيسابورى فى معرفة علوم الحديث ان الذى عليه اكثر مشايخ الحديث انه يقول فيما ياخذ من المحدث لفظا ليس معه غيره حدثنى فلان ❊ وفيما ياخذه منه لفظا مع غيره حدثنا فلان ❊ وفيما قرأه على المحدث بنفسه اخبرنى فلان ❊ وفيما قرئ عليه وهو حاضر اخبرنا فلان ❊ وفيما عرض على المحدث واجازله روايته شفاها انبأنى فلان ❊ وفيما كتب اليه ولم يشافهه بالاجازة كتب الى فلان ولايجوز فى الاجازة والمناولة ان يقول حدثنا ولااخبرنا لانه اضافة فعل التحديث والاخبار الى من لم يفعل ذلك ولكن يقول اجازلى فلان اوانبأنى اجازة والاولى تحرى الصدق ومجانبة الكذب بما يمكنه ❊ وذكر فى رسالة ابى الوفاء ان فى الرواية بالاجازة تقول اجازلى فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره اوحدثه او يقول اخبرنى فلان بن فلان اجازة ان فلان بن فلان اخبره اوحدثه ولايتلفظ لشيخه بقال فان ذلك يكون كذبا عليه فانه لم يتلفظ له بالاخبار والتحدث (قوله) واذا لم يعلم مافيه اى لم يعلم المجازله مافى الكتاب فان كان الكتاب محتملا للزيادة والنقصان غير مامون عن التغيير لايحل له الرواية بالاتفاق وان كان مامونا عن التغيير غير محتمل للزيادة والنقصان ينبغى ان لايحل الرواية ولايصح الاجازة عند ابى حنيفة ومحمد ويحل ويصح عند ابى يوسف رحمهم الله ❊ واصل ذلك اى اصل هذا الاختلاف اختلافهم فى كتاب القاضى الى القاضى وكتاب الرسالة فان علم الشهود بما فى الكتاب والرسالة شرط لصحة الاشهاد وهو قول ابى يوسف الاول ثم رجع وقال اذا شهدوا انه كتابه وخاتمه قبل وان لم يعرفوا مافيه وهو قول ابن ابى ليلى لان كتاب القاضى الى القاضى قد يشتمل على اشياء لايعجبهما ان يقف عليها غيرهما ولهذا يختم الكتاب ومعنى الاحتياط قد يحصل اذا شهدا انه كتابه وختمه فلم يشترط علمهما بما فيه ❊ وهما يقولان لابد من ان يكون ماهو المقصود معلوما للشاهد والمقصود مافى الكتاب لاعين

حب فى ذلك ان يقول
فلان ويجوز ان
حدثنى اواخبرنى
ان يقول اجازلى
اخبرنى لان ذلك
شافهة واذا لم يعلم
للت الاجازة عند
فة ومحمد رحمهما
ح فى قياس قول
ف رحمه الله واصل
كتاب القاضى
ى والرسائل ان علم
شرط لصحة
عند هما خلافا
ف

الكتاب والختم وكتب الخصومات لاتشتمل على شئ سوى الخصومة فللسر كتاب اخر على حدة
فاما مايبعث على يد الخصم فلايشتمل الا على ذكر الخصومة ولفظ الشهادة كذا فى المبسوط ❊
وكتاب الرسالة ان يكتب رسالة ويبعث الى من يريده ويشهد شاهدين بان هذه رسالتى
الى فلان فيشترط علم مافى الكتاب عندهما خلافا لابى يوسف كذا فى بعض الشروح (قوله)
وانما جوز ذلك اى الاشهاد بدون علم مافى الكتاب فيما كان من باب الاسرار مثل كتاب
القاضى الى القاضى على ماذكرنا فلو شرط علم الشهود بمافيه ربما افشى الشهود بسرهم فيتضررون به
❊ حتى لم يجوز اى الاشهاد بدون علم مافى الصكوك لانها بنيت على الشهرة ولم تشتمل على
سر يكتم من الشهود فنشرط علم مافيها لصحة الاشهاد ❊ وفى نكاح مختلفات القاضى الغنى رحمه
الله اجمعوا فى الصك ان الاشهاد لايصح مالم يعلم الشاهد مافى الكتاب فاحفظ هذه المسئلة فان
الناس يعملون بخلاف ذلك فانهم يشهدون على مافى الصك من غير قراءة الحدود ❊ وذكر فى
التقويم والغنية الاختلاف فى الصك ايضا ❊ وقوله فيحتمل كذا متصل بقوله حتى لم يجوز
فى الصكوك وقوله وكذلك المناولة الى اخره معترض اى يحتمل ان لايصح الاجازة بغير علم
مافى الكتاب عنده ايضا فى باب الحديث كما فى الصكوك لانتفاء الضرورة وهى اشتمال الكتاب
على الاسرار اذ كتب الاخبار لاتشتمل على سر يخفى من احد اليه اشار شمس الائمة ❊ ويحتمل
الجواز بالضرورة اى يحتمل ان يجوز الاجازة عنده بغير علم مافى الكتاب كما جاز الاشهاد فى
كتاب القاضى بالضرورة وهى ان المحدث يحتاج الى تبليغ ماصح عنده من الاخبار الى الغير
ليتصل الاسناد ويبقى الدين الى آخر الدهر وقد ظهر التكاسل والتوانى فى الناس فى امور الدين
وربما لايتيسر للطالب القرأة على المحدث وفى اشتراط العلم بما فى الكتاب نوع تنفير فجوزت
الاجازة من غير علم للضرورة كما جوزت مع العلم للضرورة ❊ وذكر ابو عمرو الدمشقى فى
كتابه ان الاجازة يستحسن اذا كان المجيز عالما بما يجيز والمجازله من اهل العلم لانها توسع وترخيص
يتاهل له اهل العلم لمسيس حاجتهم اليها ❊ وبالغ بعضهم فى ذلك فجعله شرطا وحكاه ابو العباس
الوليد بن بكر المالكى عن مالك وقال الحافظ ابو عمر الصحيح انها لايجوز الا لماهر بالصناعة وفى
شئ معين لايشكل اسناده (قوله) وكذلك المناولة مع الاجازة مثل الاجازة المفردة
اى المناولة التى وجدت فيها الاجازة مثل الاجازة المفردة فى جميع ماتقدم من الاحكام
ولااعتبار لها بدون الاجازة لانها لتاكيد الاجازة ولااعتبار للمؤكد بدون المؤكد
كذا فى عامة نسخ اصول الفقه ❊ وذكر فى المعتمد المناولة ان يشير الانسان الى
كتاب يعرف مافيه من الاحاديث فيقول لغيره قد سمعت ما فى هذا الكتاب فيكون
بذلك محدثا بانه سمعه ويجوز لذلك الغير ان يرويه عنه فيقول حدثنى فلان اواخبرنى فلان
وسواء قال اروه اولم يقل ذلك فاما اذا قال له حدث عنى بما فى هذا الجزء ولم يقل قد سمعته
فانه لايكون محدثا له به وانما اجاز له التحدث به عنه فليس له ان يحدث به عنه لانه يكون
بالتحدث كاذبا ولايصير ذلك مباحا باباحته ❊ وذكر ابو عمر والدمشقى ان المناولة على

وانما جوز ذلك ابو يوسف
فيما كان من باب الاسرار
فى العادة حتى لايجوز
فى الصكوك وكذلك المناولة
مع الاجازة مثل الاجازة
المفردة سواء فيحتمل
ان لايجوز فى هذا الباب
ويحتمل الجواز بالضرورة

نوعين احدها المناولة المقرونة لاجازة وهى اعلى انواع الاجازة على الاطلاق ❊ ولهـا صور ❊ منها ان يدفع الشيخ الى الطالب اصل سماعه اوفرعا مقابلابه ويقول هذا سماعى اوروايتى عن فلان فاروه عنى اواجزت لك روايته عنى ثم تملكه اياه اويقول خذه وانسخه وقابل به ثم رده الى اونحو هذا ❊ ومنهـا ان يجيء الطالب الى الشيخ بكتاب اوجزء من حديثه فيعرضه عليه فيتـامله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده اليه ويقول له وقفت على مافيه وهو حدثنى عن فلان اوروايتى عن شيوخى فيه فاروه عنى اواجزت لك روايته عنى وقدسمى هذا غيرواحد من ائمة الحديث عرضا وقدقلنا ان القرأة على الشيخ تسمى عرضا ايضا الا ان الاول يسمى عرض القرأة وهذا عرض المناولة ❊ وهذه المناولة المقترنة بالاجازة حالة محل السماع عند جماعة جمة من المحدثين مثل الزهرى وربيعة ويحيى بن سـعيد ومالك بن انس ومجاهد وابى الزبير وابن عيينة وعلقمة وابراهيم والشعبى وقتادة وابى العالية وغيرهم ❊ والصحيح ان ذلك غير حال محل السماع وانه منحط عن درجة التحديث لفظا والاخبـار قرأة ❊ قال الحاكم ابو عبدالله اما فقهاء الاسـلام الذين افتوا فى الحلال والحرام فلم يرده سماعا وبه قال ابوحنيفة والشافعى والاوزاعى والبويطى والمزنى واحمد بن حنبل وابن المبارك واسحاق بن راهويه قال وعليه عهدنا ائمتنـا واليه نذهب ❊ ومنها ان تناول الشيخ الطالب كتابه ويجيزله روايته عنه ثم تمسكه الشيخ عنده ولايمكنه منه فهذا يتقاعد عما سبق لعدم احتواء الطالب على ماتحمله وغيبته عنه وجازله رواية ذلك عنه اذا ظفر بالكتاب او بماهو مقابل به على وجه يثق معه بموافقته لمـا تناولته الاجازة على ماهو معتبر فى الاجازات المجردة عن المناولة ❊ ثم ان مثل هذه المنـاولة لايكاد يظهر لها حصول مزية على الاجازة من غير منـاولة وقد صار غير واحد من الفقهـاء والاصوليين الى انه لاتأثير لهـا ولافائدة غير ان شـيوخ اهل الحديث فى القديم والحديث يرون لذلك مزية معتبرة ❊ ومنهـا ان يأتى الطالب الشيخ بكتاب اوجزء فيقول هذا روايتك فناولنيه واجزلى روايته فيجيبه الى ذلك من غير ان ينظر فيه ويتحقق روايته لجميعه فهذا لايجوز ولايصح الا اذا كان الطالب موثوقا بخبره ومعرفتـه فحينئذ جاز الاعتماد عليه فى ذلك وكان ذلك اجازة جائزة ❊ فان الخطيب ابو بكر ولوقال حدث بمـا فى هذا الكتاب عنى ان كان من حديثى مع براءتى من الغلط والوهم كان ذلك جائزا حسـنا ❊ والثانى المناولة المجردة عن الاجازة بان تناوله الكتاب كماتقدم ذكره يقتصر على قوله هذا من حديثى اومن سماعاتى ولايقول اروه عنى اواجزت لك روايته عنى ونحو ذلك فهذه مناولة مختلة لايجوز الرواية بها وعابها غير واحد من الفقهاء والاصوليين على المحدثين الذين اجازوهـا وسوغوا الرواية بهـا وحكى عن جمـاعة انهم صححوها مثل ابن جريج وابى نصر بن الصباغ وابى العبـاس بن الوليد والقاضى ابى محمد بن خلاد وغيرهم (قوله) وانما يجوز عنده اى انما يجوز الرواية من غير علم مافى الكتاب عند ابى يوسف على تقدير ثبوت الجواز اذا كان الكتاب مأمونا عن الزيادة والنقصان فان

يجوز عنده اذا
لزيادة والنقصان

عامة الاصوليين وجميع اهل الحديث قالوا ان الرجل اذا سمع على شيخ نسخته من كتاب مشهور مثل صحيح البخارى مثلا لايجوز له ان يشير الى غير تلك النسخة من ذلك الكتاب فيقول قد سمعته لان النسخ من الكتاب الواحد قد تختلف الا ان يعلم ان النسختين تتفقان فكذا هنا * والاحوط كذا اى الاقرب الى الاحتياط ان يقال لايصح الاجازة بدون علم مافى الكتاب فى قولهم جميعا كما اختاره بعض المشايخ لان السنة اصل الدين لبناء اكثر احكامه عليها * وخطبها جسيم فلاوجه للحكم بصحة تحمل الامامة فيها قبل ان تصير مفهومة معلومة الاترى انه لوقرأ عليه المحدث فلم يسمع ولم يفهم لم يجزله ان يروى ففى الاجازة التى هى دون القرأة اولى ان لايجوز * وفى تصحيح الاجازة من غير علم رفع للابتلاء فان الناس مبتلون بالتعليم والتعلم وتحمل المشاق فى ذلك من هجر الاخوان والخلاف وقطع الاسفار البعيدة والصبر على مكاره الغربة كما وقعت اليه الاشارة النبوية فى قوله عليه السلام اطلبوا العلم ولو بالصين فلو جوزت الاجازة بدون علم لرغب الناس عن التعليم اعتمادا على صحة الرواية بدونه * وحسم لباب المجاهدة اى قطع للجهاد فان طلب العلم جهاد فاذا تمكن من رواية الحديث بدون العلم تكاسل فى طلبه وانقطع عنه * وفتح لباب التقصير والبدعة اذا لم ينقل عن السلف مثل هذه الاجازة فتكون بدعة * وانما ذلك اى ماذكرنا من الاجازة والمناولة بدون علم نظير سماع الصبى الذى ليس من اهل التحمل بان يكون جاهلا به فاما اذا كان عالما به فانه يكون اهلا للتحمل فى الحال والرواية بعد البلوغ على مامر بيانه * وكانه جواب عما يقال قد اقدم المشايخ على اجازة من ليس له علم ومعرفه بالرواية عند حصول العلم وشاع ذلك فيهم فدل ذلك على صحتها على ماسياتيك بيانه * فقال ذلك نظير سماع الصبى الذى ليس باهل للتحمل فانهم قدا حضروا الصبيان مجالس اهل الحديث على وجه التبرك فانهم قوم لايشقى جليسهم لاعلى انه طريق يقوم به الحجة فكذلك ههنا * ونبين الآن انواع الاجازة على ماذكرها الحافظ ابو عمرو الدمشقى فى كتاب معرفة علوم الحديث * فقال الاجازة انواع * اولها ان يجيز لمعين فى معين مثل ان اجزت لك الكتاب الفلانى اوما اشتملت عليه فهرستى هذه فهى اعلى انواع الاجازة المجردة عن المناولة حتى زعم بعضهم انه لاخلاف فى جوازها انما الخلاف فى غير هذا النوع * والثانى ان يجيز لمعين فى غير معين مثل ان يقول اجزت لك اولكم جميع مسموعاتى اوجميع مروياتى والخلاف فى هذا النوع اقوى واكثر والجمهور من الفقهاء والمحدثين على تجويز الرواية بها ايضا وايجاب العمل بما روى بها * والثالث ان يجيز لغير معين بوصف العموم مثل ان يقول اجزت للمسلمين اولكل احد اولمن ادرك زمانى وماشبهها وقد تكلم فيه المتأخرون ممن جوز اصل الاجازة ثم ان كان ذلك مقيد ابوصف حاضر اونحوه فهو الى الجواز اقرب * وممن جوز ذلك كله ابو بكر الخطيب الحافظ وابو عبدالله بن مندة الحافظ وابوعبدالله بن عتاب وابومحمد بن سعيد الاندلسى وجماعة من المتأخرين * قال ابوعمرو ولم نر ولم نسمع عن احد ممن يقتدى به انه استعمل هذه الاجازة

والاحوط قول ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله ويحتمل ان يكون قول ابى يوسف مثله ايضا لان السنة اصل فى الدين وامرها عظيم وخطبها جسيم وفى تصحيح الاجازة من غير علم ومعرفة رفع الابتلاء وحسم لباب المجاهدة وفتح لباب التقصير والبدعة

فروى بهـا ولاعن الشرذمة المتأخرة الذين سـوغوها والاجازة فى اصلها ضعف وتزداد بهذا التوسع والاسترسال ضعفا كثيرا لاينبغى احتماله ❋ والرابع الاجازة للمجهول اوبالمجهول مثـل ان يقول اجزت لمحمد بن جعفر الدمشقى وقد اشتركت جمـاعة فى هذا الاسم والنسب اويقول اجزت لفلان ان يروى عنى كتاب السنن وهو يروى جماعة من كتب السنن المعرفة بذلك ثم لايعين فهذه اجازة فاسدة لافائده لها ❋ والخامس الاجازة للمعدوم مثل ان يقول اجزت لمن يولد لفلان واختلف المتـأخرون فى جوازه فان عطف المعدوم على الموجود بان قال اجزت لفلان ولمن يولد له اواجزت لك ولولدك ولعقبك ماتنا سلوا كان ذلك اقرب الى الجواز ❋ وان اجيز للمعدوم ابتداء من غير عطف على الموجود فقد جوزه قوم بنـاء على ان الاجازة اذن فى الرواية لامحادثه ❋ والصحيح عدم الجواز لان الاجازة فى حكم الاخبـار حمله بالمجاز فكمـا لايصح الاخبار للمعدوم لايصح الاجازة له ولوقدرنا ايضا ان الاجازة اذن فلا يصح ذلك للمعدوم ايضا كما لا يصح الاذن فى باب الوكالة للمعدوم لوقوعه فى حالة لايصح فيها المأذون فيه من المأذون له❋وهذا ايضا يوجب بطلان الاجازة للطفل الصغير الذى لايصح سماعه قال الخطيب سألت القاضى ابا الطيب الطبرى عن الاجازة للطفل الصغير هل يعتبر فى صحتها سـنه اوتميزه كما يعتبر ذلك فى صحة سماعه فقال لايعتـبر ذلك قال فقلت له ان بعض اصحابنـا قال لايصح الاجازة لمن لايصح سماعه فقال قد يصح ان يجيز للغائب عنه ولايصح السماع والدليل على صحتها ان الاجازة اباحة المجيز للمجازله ان يروى عنه والاباحة يصح للعاقل وغير العاقل قال وعلى هذا رأينا شيوخنا كافة يجيزون للاطفال الغيب عنهم من غير ان يسألوا عن مبلغ اسنانهم وحال تميزهم ولم نرهم اجازوا لمن لم يكن مولودا وكأنهم راوا الطفل اهلا لتحمل هذا النوع من انواع تحمل الحديث ليؤدى به بعد حصول اهليته حرصا على توسيع السبيل الى بقاء الاسناد ❋ والسادس اجازة مالم يسمعه المجيز ليرويه المجازله اذا تحمله المجيز بعد ذلك والصحيح فيه عدم الجواز لان الاجازة اخبار ولايصح الاخبار بالاخبرة عنده منه وعلى هذا يجب على من يريد ان يروى بالاجازة عن شيخ اجازة له جميع مسـموعاته مثلا ان يروى ماسمعه شيخه قبل الاجازة لابعدها ❋ والسابع اجازة المجاز مثل ان يقول اجزت لك مجازاتى واجزت لك رواية مااجيز لى روايته ومنع من ذلك بعض من لايعتد به من المتأخرين اعتبارا بامتناع توكيل الوكيل بغير اذن المؤكل والصحيح الذى عليه العمل ان ذلك جائز (قوله) وكذلك اى وكالاتحل الرواية بالاجازة لمن لامعرفة له بالمجاز لاتحل الرواية بالسماع لمن جلس مجلس السماع ❋ وهويشغل اى يغفل عنه بسبب نظر فى كتاب غير الذى يقرأ كما حكى شيخنا رحمه الله ان الشيخ الامام سيف الملة والدين الباحرزى رحمه الله كان يقرأ صحيح البخارى على الشيخ الامام المحقق جمال الدين المحبوبى رحمه الله فى جماعة وكان مع واحد منهم نسخة عتيقة ينظر فيه فاشتبه لفظ يوما فقيل انظروا فى تلك النسخة العتيقة فنظروا فاذاهى شرح الطحاوى يستمع صاحبه عليه صحيح البخارى ❋ فلاضبط له ولاامانة الى آخره قال الشيخ ابو الوفاء عبدالرحيم بن على

ذلك نظير سماع الصبى
ليس من اهل التحمل
ن امر يتبرك به لاطريق
به الحجة فكذلك
ا واما من جلس
السماع وهو يشتغل
نظر فى كتاب غير
يقرأ اويخط بقلم
ض عنه بلهو ولعب
ل عنه بنوم وكسل
بطاله ولاامانة وتخاف
ن يحرم خطه والعياذ
لايقوم الحجة بمثله
صل الاسناد بخبره
يقع من ضرورة
بقووصاحبه معذور

فى رسالته ان سماع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم له شان عظيم ولمباشرته واقتباسه حرمة قوية فلا يباشر الا بالتوقير والاحترام ولا يقدم عليه الا بالتعظيم والاكرام ❊ قال ولقيت من مشايخى من لا يدخل بيت كتبه والمواضع المعهودة لكتب الحديث الا بالطهارة ولا يبيت فى موضع فيه حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ورأيت منهم من لا يستجيز من نفسه ومن غيره الضحك والمزاح والانبساط والكلام مثلا بحضرة كتب الحديث وفى مجلس الحديث فهذا هو الطريقة المرضية فاما من يجازف ويستخف بهذا الامر ويتهاون به وقت التحمل والاداء فلا كرامة له ولا يسمع منه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ولا ممن يكون مكثارا مهذارا صاحب هذيان ووقوع فى اعراض الناس وغيبة للمسلمين ولا ممن لا يتمكن من حفظ لسانه من الفحش وانما يسمع الحديث والاثر من شيخ صالح عفيف وقور سكوت الا عما يعنيه من الكلام ويحتاج اليه مراع للجماعات والجمع كاف للسان عما ذكرت ويعرف ما يخرج من حديثه وكتبه الى الناس ويعرف صوابه من خطائه ويغلب صوابه على خطائه ويحسن مراعاة عين سماعه والمقابلة واذا اخطأ فنبه عليه رجع الى الصواب واذا كان الخطأ من عنده لا يلج ولا يدعى انه كذا سمعه دفعا عن نفسه قال وهذا امر الاحتياط والتنزه فيه اكثر من ان يوقف عليه بحال ومن كان فى هذا الامر اتقن واعرف فهو اجبن واخوف ومن كان فيه اجهل واغمر فهو فيه اغفل واجسر ❊ وذكر ابو عمرو الدمشقى ان اعتبار مجموع ما ذكره اهل الحديث من الشروط فى رواة الحديث ومشايخه قد تعذر الوفاء بها فى هذا الزمان فليعتبر من الشروط ما يحصل به الغرض من المحافظة على خصيصة هذه الامة فى الاسانيد والمجاوزة من انقطاع سلسلتها وليكتف فى اهلية الشيخ بكونه مسلما بالغا عاقلا غير متظاهر بالفسق والسخف وفى ضبطه بوجود سماعه مثبتا بخط غير متهم وبروايته من اصل موافق لاصل شيخه وذكر عن الحافظ ابى بكر البيهقى ان الاحاديث التى قد صحت او وقعت بين الصحة والسقم قد دونت وكتبت فى الجوامع التى جمعها ائمة الحديث ولا يجوز ان يذهب شىء منها على جميعهم وان جاء ان يذهب على بعضهم لضمان صاحب الشريعة حفظها فمن جاء اليوم بحديث لا يوجد عند جميعهم لم يقبل منه ومن جاء بحديث معروف عندهم فالذى يرويه لا ينفرد بروايته والحجة قائمة بحديثه برواية غيره والقصد من روايته والسماع منه ان يصير الحديث مسلسلا بحدثنا واخبرنا وتبقى هذه الكرامة التى خصت بها هذه الامة شرفا لنبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم ❊ وقوله الا ما يقع عن ضرورة استثناء عن قوله يشتغل ويعرض ويغفل من حيث المعنى اى الاشتغال بالنظر والاعراض والغفلة يمنع من صحة الضبط والسماع الا مقدار ما لا يمكن الاحتراز عنه وهو القليل فانه جعل عفوا لان مواضع الضرورة مستثناة عن قواعد الشرع (قوله) واذا صح السماع ذكر فى طرف السماع قسما آخر لم يذكره فى التقسيم الاول وهو الحفظ الى وقت الاداء وهو فى الحقيقة قسم آخر كما قال شمس الائمة رحمه الله الا ان الشيخ جعله من توابع السماع ❊ فقال واذا صح السماع اى حصل اما بقراءة المحدث او بقراءة نفسه عليه او بالكتاب اليه او بالرسالة او بالاجازة او بالمناولة ❊ وجب حفظ المسموع الى وقت الاداء لان الغرض من السماع العمل والتبليغ ولا بد لهما من الحفظ ❊ وذلك اى الحفظ نوعان ايضا

واذا صح السماع وجب الحفظ الى وقت الاداء وذلك نوعان ايضا

كالسماع والتبليغ فان كان كل واحد قسمان ※ تام اى كامل ※ ومادون التام عند المقابلة به يعنى تصوره انما يظهر اذا قوبل بالقسم الاول الذى كان موجودا فى ذلك الزمان فاما فى زماننا فالقسم الثانى الذى انقلب عزيمة اقوى من القسم الاول حتى كانت الرواية عن الكتاب اقوى من الرواية عن الحفظ لتمكن الخلل فيه ※ اما الاول وهو العزيمة المطلقة فالحفظ من وقت السماع الى وقت الاداء من غير واسطة الخط اى من غير احتياج الى كتابة المسموع خوفا من النسيان ومن غير احتياج الى الرجوع الى كتاب للتذكر بل الحفظ مستدام الى وقت الاداء والحفظ بالقلب غاية الكمال لانه موضع الحفظ ومعدنه ※ وكانوا لايكتبون اى الصحابة رضى الله عنهم لايكتبون الاخبار بل يحفظونها ويروونها عن ظهر القلب ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم فلما دنا انقراض عصرهم وبعد زمان النبوة ※ صارت الكتابة سنة اى طريقة مرضية ※ فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى والحديث ※ قال ابراهيم النخعى كانوا يأخذون العلم حفظا ثم ابيح لهم الكتاب اى الكتابة لما حدث بهم من الكسل وقد جاء فى الحديث قيدوا العلم بالكتاب اى بالكتابة وذكر ابو عمرو رحمه الله ان الصحابة رضى الله عنهم كانوا مختلفين فى جواز كتابة الحديث فكرهها عمر وبن مسعود وزيد بن ثابت وابو موسى وابو سعيد الخدرى فى جماعة آخرين من الصحابة والتابعين واباحها على وابنه الحسن وانس وعبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهم ※ فالحجة للفريق الاول ماروى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لاتكتبوا عنى شيئا الا القرآن ومن كتب عنى شيئا غير القرآن فليمحه اخرجه مسلم فى صحيحه ※ والحجة للفريق الثانى حديث ابى شاة اليمنى فى التماسه من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يكتب له شيئا سمعه من خطبته عام فتح مكة وقوله صلى الله عليه وسلم اكتبوا لابى شاة ولعله صلى الله عليه وسلم اذن فى الكتابة عنه لمن خشى عليه النسيان ونهى عن الكتابة عنه من وثق بحفظه مخافة الاتكال على الكتاب ※ اونهى عن كتابة ذلك حين خاف عليهم اختلاط ذلك بصحف القرآن واذن فى كتابته حين امن من ذلك ثم انه زال ذلك الخلاف واجمع المسلمون على تسويغ ذلك واباحته ولولا تدوينه لدرس فى الاعصر الاخرة وهو معنى قوله صيانة للعلم عن الاندراس ※ وهذا تعليل لقوله صارت الكتابة سنة وقوله لفقد العصمة عن النسيان تعليل للمجموع اى صيرورة الكتابة سنة لاجل الصيانة باعتبار فقد العصمة عن النسيان بموت النبى عليه السلام ※ وقوله ثم صارت الكتابة بيان القسم الثانى ※ وهذا اى الذى نشرع فيه

﴿ باب الكتابة والخط ﴾

※ وهما واحد ※ وهذا اى هذا القسم اوهذا الباب يتصل بباب الضبط لانه قد يكون بالحفظ وقد يكون بالكتابة ※ وهو نوعان اى الحاصل بالكتابة والخط وهو الكتاب نوعان مايكون مذكرا وهو مايتذكر بالنظر فيه ما كان مسموعا له ※ ومالم يكن كذلك ※ لان المقصود هو الذكر فلا يبالى بعد حصوله بان حصل بالتفكر اوبالنظر فى الكتاب والنسيان الواقع قبل التذكر معفو لانه لواعتبر فى حق عدم جواز الرواية ادى الى تعطيل الاخبار والاحاديث كيف والنسيان مركب فى الانسان ولايمكنه الاحتراز عنه الابحرج بين وذلك مدفوع وبعد النسيان النظر فى الكتاب طريق للتذكر وعود الى ماكان عليه من الحفظ واذا عاد كما كان فالرواية تكون عن حفظ تام

قلم ومادونه عند المقابلة فالاول عزيمة مطلقة والثانى رخصة انقلبت عزيمة اما الاول فالحفظ من غير واسطة الخط وهذا فضل خص به رسول الله عليه السلام لقوة نور القلب استغنى عن الخط وكانوا لايكتبون من قبل ثم صارت الكتابة سنة فى الكتاب والحديث صيانة للعلم لفقد العصمة من النسيان

﴿ وهذا باب الكتابة والخط ﴾

وهذا يتصل بما سبق ذكره من باب الضبط وهو نوعان ما يكون مذكرا وهو الاصل الذى انقلب عزيمة وما يكون اماما لايفيد تذكره اما الذى يكون تذكره فهو حجة سواء كان خطه او خط رجل معروف اومجهول لان المقصود هو الذكر والاحتراز عن النسيان غير ممكن

﴿ وانما كان دوام الحفظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم يعنى انه كان مخصوصا بالحفظ الدائم لقوة نورقلبه ومع ذلك كان النسيان متصورا فى حقه بدليل الاستثناء فى قوله عزوجل سنقرئك فلاتنسى الاماشاءالله وقدوقع له عليه السلام تردد فى قرأة سورة المؤمنين فى صلوة الفجر حتى قال لابى رضى الله عنه هلاذكرتنى واذا تصور فى حقه فكيف لايتصور فى حق غيره ﴾ قوله تعالى سنقرئك فلاتنسى اى نعلمك القرأن ونجعلك قاريا له فلا تنسى منه شيئا الاماشاء الله ان ينسخه فنزيل حفظه عن القلوب ﴾ وقيل معناه فلاتنسى الاان يريدالله انسائك فانه قادر على ماشاء ثم هولا ينسيك وان كان قادرا عليه كماقال تعالى ولئن شئنا لنذهبن بالذى اوحينا اليك وهو لم يشأ ذلك فكان هذا من قبيل قولك لاعطينك كل ماسألت الا ان اشاء ان امنعك وانت لاتريد ان تمنعه كذا فى التيسير (قوله) واما اذا كان الخط اماما لايذكره شيئا بان وجد سماعا مكتوبا بخطه اوبخط ابيه اوبخط رجل معروف ولم يتذكر السماع فان اباحنيفة رحمه الله لايجوز الرواية بمثله بحال اى بمثل هذا الخط الذى لايذكر شيئا سواء كان خطه اوخط غيره لان المقصود من الكتاب ان يتذكر اذا نظر فيه لان الكتاب للقلب كالمرآة للعين وانما يعتبر المرآة ليحصل الادراك بالعين واذا لم يحصل كان وجودها كعدمها فكذا الخط لايتذكر بالقلب عند النظر فيه فاذا لم يتذكر كان وجوده كعدمه ﴾ ومعنى كون الخط اماما ان الراوى اذا لم يستفد التذكر به كان اعتماده على الخط لاغير كاعتماد المقتدى على الامام فكان الخط امامه دون الحفظ ﴾ وذكر ابو الحسين فى المعتمد اذا روى الراوى الحديث من كتابه فان علم انه قرأه على نهجه اوحدثه به وتذكر الفاظ قرأته ووقتها اولم يتذكر جازت الرواية والاخذ بها لانه عالم فى الحال بانه قرأ جميع مافى الكتاب اوسمعه منه ﴾ وان علم انه لم يسمع ذلك الكتاب اويظن ذلك اويجوز الامرين تجويزا على السوية فلا يجوزله روايته لانه ليس له ان يخبر عما يعلم انه كاذب فيه اوظان اوشاك ﴾ وان لم يتذكر سماعه لما فى الكتاب ولاقرأته ولكن يغلب على ظنه ذلك لمايرى من خطه فهذا هو الذى ينبغى ان يكون محل الخلاف فعند ابى حنيفة رحمه الله لايجوز له ان يروى ولايجوز العمل بروايته وعند ابى يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله يجوزله الرواية ويجب العمل بها لان الصحابة رضى الله عنهم كانوا يعملون على كتب النبى عليه السلام نحو كتابه لعمرو بن حزم من غير ان راويا روى ذلك الكتاب لهم بل عملوا لاجل الخط وانه منسوب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فجاز مثله لغيرهم (قوله) وانما يدخل الخط فى ثلاثة فصول اى يتحقق الاعتماد على الخط وعدمه فى ثلاثة مواضع ﴾ فيما يجد القاضى فى ديوانه من صحيفة فيها شهادة شهود لايتذكر انهم شهدوا بذلك اوسجل بخطه من غير ان يتذكر الحادثة ﴾ ومايكون فى الاحاديث كمابينا ﴾ ومايكون فى الصكوك بان يرى الشاهد خطه فى صك ولايتذكر الحادثة ﴾ والعزيمة اى الاصل فى هذا كله ماقاله ابو حنيفة رحمه الله انه لا يعتمد على الخط من غير تذكر لان الرواية والشهادة وتنفيذ القضاء لايكون

وانما كان دوام الحفظ لرسول الله عليه السلام مع قوله سنقرئك فلاتنسى الا ماشاءالله واما اذا كان الخط اماما مالا يذكره شيأ فان اباحنيفة كان يقول لايحل الرواية بمثله بحال لان الخط للقلب بمنزلة المرآة للعين والمرآة اذا لم تفد للعين دركا كان عدما فالخط اذا لم يفد للقلب ذكرا كان هدرا وانما يدخل الخط فى ثلاثة فصول فيما يجد القاضى فى ديوانه مما لايذكره وما يكون فى السنن والاحاديث وما يكون فى الصكوك وروى بشر بن الوليد عن ابى حنيفة رحمهم الله عن ابى يوسف انه لم يعمل به فى ذلك كله وروى عن ابى يوسف انه يعمل به فى ديوان القاضى وروى ابن رستم عن محمد انه يعمل بالخط فى الكل والعزيمة فى هذا كله ماله ابوحنيفة

... الحفظ عزيمة وبلا حفظ رخصة والعزيمة نوع واحد والرخصة انواع ما يكون بخط موثوقا بيده لايحتمل تبديلا وكذلك مايوجد بخط معروف لرجل ثقة موثق بيده وما يكون بخط مجهول وذلك كله ثلثة انواع فى الحديث والصكوك وديوان القاضى اما ابو يوسف فقد عمل به فى ديوان القاضى اذا كان تحت يده للأمن عن التزوير وعمل به فى الاحاديث ان كان لهذا الشرط واما اذا لم يكن فى يده لم يحل العمل به فى الديوان لان التزوير فى بابه غالب لما يتصل بالمظالم وحقوق الناس واما فى باب الحديث فان العمل به جائز اذا كان خطا معروفا لايخاف عليه التبديل فى غالب العادة ويؤمن فيه الغلط لان التبديل فيه غير متعارف والمحفوظ بيد الامين مثل المحفوظ بيده واما فى الصكوك فلايحل العمل به لانه تحت يد الخصم لا ان يكون فى يد الشاهد كذلك قول محمد رحمه الله الا فى الصكوك فانه جوز العمل به وان لم يكن فى يده استحسانا توسعة على الناس اذا احاط علما بانه خطه ولم يلحقه شك وشبهة والغلط فى الخط نادر

الابعد والخط يشبه الخط شبها لايمكن التميز بينهما فبصورة الخط لايستفيد علما من غير تذكر بل يقع بالبناء عليه ضرب شبهة يمكن الاحتراز عنها بالجد فى الحفظ فلايلغو اعتبار تلك الشبهة بنسيان يكون بالتقصير فى الحفظ ومافسد دين من الاديان الا بالبناء على الصور دون المعانى الاترى انالا نقبل رواية الاخرس وان كانت له اشارة معقولة لضرب شبهة فيها يقع الاحتراز عنها بغيرها فاعتبرناها ولم نعتبر فيما يتصرف لنفسه وعليها فيثبت بها النكاح والطلاق والعتاق لانه لايمكن الاحتراز عنها فى حقه ❊ والرخصة فيما قالاه يعنى ماقاله ابوحنيفة رحمه الله وان كان هو العزيمة الا ان ماقالاه ليس بفاسد ايضا بل هو رخصة وللرخصة مجال فى هذا الباب فان اشتراط دوام الحفظ من وقت السماع الى وقت التبليغ قد سقط وذلك بطريق الرخصة وكذا الرواية بناء على الكتاب والرسالة والاجازة والمناولة من باب الرخصة فلما كان للرخصة مدخل فى هذا الباب وجب العمل بها ❊ فصارت الكتابة للحفظ اى مع الحفظ اولاجل الحفظ عزيمة ❊ ويجوز ان يكون اللام للعاقبة اى صارت الكتابة التى عاقبتها الحفظ والتذكر عزيمة ❊ الضمير فى بيده فى المواضع الثلاثة راجع الى مايرجع الضمير فى بخطه ❊ وذلك كله ثلاثة انواع اى جميع ماذكرنا من الاقسام يوجد فى ثلاثة مواضع ❊ واما ابو يوسف فقد عمل به اى بالخط الذى لايفيد تذكرا ❊ فى ديوان القاضى ❊ الديوان الجريدة من دون الكتب اذا جمعها لانها قطع من القراطيس مجموعة ❊ ويروى ان عمر رضى الله عنه اول من دون الدواوين اى رتب الجرايد للولاة والقضاة ❊ اذا كان تحت يده اى محفوظا بيده مختوما بخاتمه سواء كان بخطه او بخط معروف لان القاضى لكثرة اشغاله يعجز عن ان يحفظ كل حادثة ولهذا يكتب وانما يحصل المقصود بالكتاب اذا جاز له ان يعتمد عليه عند النسيان فان الانسان ليس فى وسعه التحرز عن النسيان فلو لم يجز له الاعتماد على الكتاب عند النسيان ادى الى الحرج وتعطيل احكام الشرع فاذا كان الكتاب فى قمطرة مختوما بخاتمه محفوظا بيده او بيد امينه فالظاهر انه حق وانه لم يصل اليه يد مغيرة ولازيادة فيه والقاضى مأمور باتباع الظاهر فجاز له العمل به وان لم يحصل التذكر ❊ وعمل به اى بالخط من غير تذكر فى الاحاديث ايضا ان كان الخط بهذا الشرط وهو ان يكون تحت يده لان الناس يتفاوتون فى التذكر والحفظ فلو شرطنا التذكر لصحة الرواية لامحالة ادى الى تعطيل الاحاديث ❊ لان التزوير فى بابه اى ديوان القاضى غالب ❊ لما يتصل اى لاتصاله وما مصدرية يعنى ديوان القاضى يتعلق بالمظالم وهى جمع مظلمة بكسر اللام وهى ماتطلبه عند الظالم ❊ واما فى باب الحديث فان العمل به اى بالخط جائز وان لم يكن فى يده اذا كان خطا معروفا مأمونا عن التبديل والغلط فى غالب العادة لان التبديل فيه غير متعارف لانه من امور الدين ولا يعود بتغييره نفع الى من يغيره فكان المحفوظ منه بيد امين مثل المحفوظ بيده فيجوز الرواية عنه ❊ فاما فى الصكوك فلا يجب العمل بالخط من غير تذكر لان الصك تحت يد الخصم فلايحصل الامن من التبديل والتغيير فيه فلايحل الشهادة مالم يتذكر الحادثة حتى لوكان الصك فى يد الشاهد جاز له الشهادة ايضا من غير تذكر لوقوع

الامن حينئذ عن التبديل كالسجل الذى فى يد القاضى * وكذلك قول محمد اى ومثل قول ابى يوسف قول محمد رحمهما الله فى جميع ماذكرنا الا فى الصكوك فانه جوز العمل فيها بالخط وان لم يكن الصك فى يد الشاهد لانه لا يجرى فيه التبديل والتغيير فانه لو ثبت يثبت بالخط والخط قلما يشبه الخط لان الله تعالى كما خلق الاجسام متفاوتة اظهاراً لقدرته خلق الافعال كذلك فالخط لا يشبه الخط الا نادرا والنادر لا حكم له ولا اعتبار لتوهم التغيير فان له اثراً يوقف عليه فاذا لم يظهر ذلك جاز الاعتماد عليه (قوله) بقى فصل يعنى بقى فصل لم يدخل فى الاقسام المذكورة وهو انه اذا وجد كتابا بخط ابيه اوبخط رجل الى آخره * قال ابو الوفاء ونوع من الروايات الوجادة وتلك طريقة مسلوكة فى الرواية ايضا فاذا احتاج الى رواية شئ فى تصنيف له وليس له فيه سماع وهو موجود فى كتاب صحيح اوسماع شيخ ثقة معروف بخطه او بخط غيره ولكنه سماعه الثابت ويجب ان يرويه عنه اويورده فى كتابه وروايته يقول وجدت فى كتاب فلان بخطه وسماعه ان فلان بن فلان اخبره اوحدثه اووجدت فى سماع فلان بن فلان ان فلان بن فلان اخبره اوحدثه * ثم الفرق بين هذا القسم وبين ماتقدم ان ذلك فى وجدان سماع نفسه بخطه اوبخط غيره وهذا فى وجدان سماع الغير * وعند بعض اهل الحديث حل له ان يقول فى هذا القسم اخبرنا فلان عن فلان لان الكتاب اذا كان بخط ابيه او بخط رجل معروف لا يتخاف عن الكتاب المبعوث اليه ولو بعث اليه كتابا حل له ان يروى ويقول اخبرنا فلان فهنا كذلك * والاصح انه لا يزيد على قوله وجدت بخط ابى او بخط فلان اوفى كتاب فلان ليكون ابعد عن التهمة هكذا فى بعض مصنفات الشيخ رحمه الله * وذكر شمس الائمة رحمه الله ان الكتب المصنفة التى هى مشهورة فى ايدى الناس لا بأس لمن نظر فيها وفهم شيئا منها وكان متقنا فى ذلك ان يقول قال فلان كذا اومذهب فلان كذا من غير ان يقول حدثنى اواخبرنى لانها مستفيضة بمنزلة الخبر المشهور يوقف به على مذهب المصنف وان لم يسمع منه فلا بأس بذكره على الوجه الذى ذكرنا بعد ان يكون اصلا معتمدا يؤمن فيه التصحيف والزيادة والنقصان * وذكر الغزالى رحمه الله فى المستصفى اذا رأى مكتوبا بخطه ثقة انى سمعت عن فلان كذا لا يجوز له ان يروى عنه لان روايته شهادة عليه بانه قاله والخط لا يعرفه هذا * نعم يجوز ان يقول رأيت مكتوبا فى كتاب بخط طيب انه خط فلان فان الخط قد يشبه الخط اما اذا قال هذا خطى فيقبل قوله ولكن لا يروى عنه مالم يسلطه على الرواية بصريح قوله اوبقرينة حاله كالجلوس لرواية الحديث * اما اذا قال عدل هذه نسخة صحيحة من نسخ صحيح البخارى مثلا فرأى فيه حديثا فليس له ان يروى عنه ولكن هل يلزمه العمل به ان كان مقلدا فعليه ان يسأل المجتهد * وان كان مجتهدا فقال قوم لا يجوز العمل به مالم يسمعه وقال قوم اذا علم صحة النسخة بقول عدل جاز له العمل لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يحملون صحف الصدقات الى البلاد وكان الخلق يعتمدون تلك الصحف بشهادة حاملى المصحف بصحتها دون ان يسمعها

بقى فصل وهو ما يحدث بخط ابيه اوخط رجل معروف فى كتاب معروف فيجوز ان تقول وجدت بخط ابى اوبخط فلان لا تزيد عليه فاما الخط المجهول فعلى وجهين اما ان يكون مفردا وذلك باطل

كل واحد منـه فان ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن وعلى الجملة فلا ينبغي ان يروى الا ما يعلم سماعه اولا وحفظه وضبطه الى وقت الاداء بحيث يعلم ان ما اداه هو الذى سمع ولم يتغير منه حرف فان شك فى شيء فليترك الرواية ❊ فاذا كان فى مسموعاته من الزهرى مثلا حديث واحد شك فى انه سمعه من الزهرى ام لا لم يجز ان يقول سمعت الزهرى ولا ان يقول قال الزهرى لان قوله قال الزهرى شهادة عليه ولا تجوز الا عن علم فلعله سمعه من غيره فهو كمن سمع اقرارا ولم يعلم ان المقر زيد ام عمرو لا يجوز له ان يشهد على زيد بل يقول انه لو سمع مائة حديث من شيخ وفيها حديث واحد علم انه لم يسمعه ولكنه التبس عليه عينه فليس له رواية شيء من تلك الاحاديث عنه اذ ما من حديث الا ويمكن ان يكون هو الذى لم يسمعه ❊ ولو غلب ظنه فى حديث انه سمعه من الزهرى لم تجز الرواية بغلبة الظن ❊ وقال قوم يجوز لان الاعتماد فى هذا الباب على غلبة الظن وهو بعيد لان الاعتماد فى الشهـادة على غلبة الظن يجوز ولكن فى حق الحاكم فانه لا يعلم صدق الشاهد اما الشـاهد فينبغى ان يتحقق لان تكليفه ان لا يشهد الا على المعلوم فيما يمكن فيه المشـاهدة ممكن وتكليف الحاكم ان لا يحكم الا بالصدق محال فكذلك الراوى لا سبيل له الى معرفة صدق الشيخ ولكن له طريق الى معرفة قوله بالسماع فاذا لم يتحقق ينبغى ان لا يروى (قوله) واما ان يكون مضموما الى جماعة يحتمل ان يكون معنـاه انه وجد سماعه مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه فى طبقة سماع فان من دأب اهل الحديث انهم يكتبون فى آخر ما سمعوه من كتاب على شيخ سمع هذا الكتاب من الشيخ فلان اوعلى الشيخ فلان فلان بن فلان وفلان بن فلان الى ان يأتوا على اسماء السـامعين اجمع فاذا وجد سماعه مكتوبا بخط مجهول مضموما الى سماع جماعة حل له ان يروى لانتفاء تهمة التزوير عنه لان الكاتب يخاف فى مثـله ان المكتوب لو عرض عليهم لانكروا عليه ولظهر كذبه اذ النسيان وعدم التذكر على الجماعة نادر فيحترز عنه بخلاف ما اذا وجد مفردا ❊ ويجوز ان يكون معناه انه وجد سماعه مكتوبا بخطوط مختلفة مجهولة بان وجده مكتوبا بخط لا يعرف كاتبه وقد انضم اليه خطوط اخر تشهد بصدق ما تضمنه ذلك الخط ❊ ويؤيد هذا الوجه ما ذكر الشيخ فى بعض مصنفاته فيما اظن ان الراوى اذا وجد سمـاعه مكتوبا مجهولا مفردا لا يحل له ان يروى الا اذا كان مكتوبا بخطوط كثـيرة فانه يحل له ان يروى وان كانت الخطوط مجهولة لانهم لا يجتمعون ههنا على الزور والكذب فقلنا بانه يحل له ان يروى فاما اذا كان منفردا فقد تمكنت فيه شبهة فلا يحل ❊ قال شمس الائمة رحمه الله وهذا فى الاخبـار خاصة فامافى الشهادة والقضاء فلا لان ذلك من مظالم العباد ويعتبر فيه من استقصاء ما لا يعتبر فى رواية الاخبار واشتراط العلم منصوص عليه قال تعـالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقال عليه السـلام اذا رأيت مثل الشمس فاشهد والا فدع ❊ والنسبة تامة ان كتب اسمه واسم ابيه وجده والله اعلم

﴿ باب شرط نقل المتون ﴾

❊ المتون جمع متن وهو ما دون الريش من السهم الى وسـطه واستعير ههنـا لنفس الحديث ❊ واعلم ان الانسان اذا سمع من احد شعرا مثلا ثم انشده كما سمعه يقال هذا شعر فلان وان كان

و اما ان يكون مضموما الى جماعة لا يتـوهم التزوير فى مثله والنسبة تامة يقع بهـا التعريف فيكون كالمعروف والله اعلم واما طرف التبليغ فقسما ن ايضا عزيمة ورخصة اما العزيمة فالتمسك باللفظ المسموع واما الرخصة فالنقل الى لفظ يختاره الناقل وهذا

﴿باب شرط نقل المتون﴾

قال بعض اهل الحديث لا رخصة فى هذا الباب واظنه اختيار ثعلب من ائمة اللغة قالوا لان النبى صلى الله عليه و سلم

مايقرأه لفظه حقيقة لكونه محاكيا ومطابقا للفظ المسموع منه فكذلك فى باب الرواية اذا كان لفظ الراوى محاكيا للفظ الرسول عليه السلام يقال هذا حديث النبى عليه السلام ونقله بلفظه وان كان ذلك لفظ الراوى حقيقة ❋ وان لم يكن لفظه محاكيا للفظ الرسول صلى الله عليه وسلم بل كان مطابقا لمعناه يقال نقله بالمعنى وعلى هذا الحكم فى القرآن وفى كل كلام ❋ ثم لا خلاف ان نقل الحديث بلفظه اولى فاما نقله بالمعنى فقد اختلف فيه فذهب جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الفقهاء وائمة الحديث الى القول بجوازه بشرط ان يكون الناقل عارفا بدلالات الالفاظ واختلاف مواقعها مع شرائط اخر سنبينها وقال بعض اهل الحديث لا يجوز نقله بالمعنى بحال وهو مذهب عبدالله بن عمر من الصحابة ومحمد بن سيرين وجماعة من التابعين وهو اختيار ابى بكر الرازى من اصحابنا ❋ وتمسكوا فى ذلك ❋ بالنص وهو قوله عليه السلام نضر الله امرأ سمع منا مقالة فوعاها واداها كما سمعها حث على الاداء كما سمع وذلك بمراعاة اللفظ المسموع ❋ ومعنى قوله عليه السلام نضر الله امرأ حسن وجهه من حد دخل يعنى زاد فى جاهه وقدره بين خلقه ❋ ويروى نضر بالتشديد اى نعمه ❋ وبالمعقول وهو ان النقل بالمعنى ربما يؤدى الى اختلال معنى الحديث فان الناس متفاوتون فى ادراك معنى اللفظ الواحد كما اشار اليه النبى صلى الله عليه وسلم بقوله فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ولهذا يحمل كل واحد منهم اللفظ الواحد على معنى لا يحمله عليه غيره وقد صادفنا من المتأخرين من يتنبه فى آية اوخبر لفوائد لم يتنبه لها اهل الاعصار السالفة من العلماء المحققين فعلمنا انه لا يجب ان يقف السامع على جميع فوائد اللفظ فى الحال وان كان فقيها ذكيا مع انه عليه السلام قد اوتى جوامع الكلم وكان افصح العرب لسانا واحسنها بيانا فلو جوزنا النقل بالمعنى ربما حصل التفاوت العظم مع ان الراوى يظن انه لا تفاوت ولانه لو جاز تبديل لفظه عليه السلام بلفظ آخر لجاز تبديل لفظ الراوى ايضا بالطريق الاولى لان التغيير فى لفظ غير الشارع ايسر منه فى لفظ الشارع ولجاز ذلك فى الطبقة الثالثة والرابعة وذلك يفضى الى سقوط الكلام الاول لان الانسان وان اجتهد فى تطبيق الترجمة لا يمكنه الاحتراز عن تفاوت وان قل فاذا توالت هذه التفاوتات كان التفاوت الاخر تفاوتا فاحشا بحيث لا يبقى بين الكلام الاول وبين الآخر مناسبة ❋ ونقل عن ابى العباس احمد بن يحيى ثعلب انه كان يذهب هذا المذهب ويقول ان عامة الالفاظ التى لها نظائر فى اللغة اذا تحققتها وجدت كل لفظة منها مختصة بشئ لا يشاركها صاحبتها فيه فمن جوز العبارة ببعضها عن البعض لم يسلم عن الزيغ عن المراد والذهاب عنه ومعنى تخصيص الشئ اياه بالذكر فى قوله واظنه اى اظن هذا القول اختيار ثعلب انه هو المفرد باستخراج هذا الدليل ❋ والتبديل والتحريف فى قوله فلا يؤمن فى النقل التبديل والتحريف بمعنى واحد وهو التغيير ❋ وتمسك الجمهور فى تجويزه فى الجملة اى فى تجويزه فى بعض الصور على الخصوص لا فى تجويزه على العموم ❋ بما روى يعقوب بن سليمان الليثى عن ابيه عن جده قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلنا له بابائنا وامهاتنا يارسول الله انا لنسمع منك الحديث ولا نقدر على تأديته كما سمعناه منك

قال نضر الله امرأ س
منى مقالة فوعا
واداها كما سمعها و ا
صلى الله عليه و س
مخصوص بجوامع الكل
سابق فى الفصاحة والبيا
فلا يؤمن فى النقل التبديل
والتحريف

قال صلى الله عليه وسلم اذالم تحلوا حراما ولاتحرموا حلالا واصبتم المعنى فلابأس كذا رايت بخط الامام الحافظ ابى رشيد الاصبهانى واورده ابى بكر الخطيب البغدادى فى كتاب الكفاية فى معرفة اصول علم الرواية ❊ وباتفاق الصحابة على روايتهم بعض الاوامر والنواهى بالفاظهم ❊ مثل ماروى صفوان بن غسال المرادى ان النبى عليه السلام كان يأمرنا اذا كنا سفراء ان لاننزع خفافنا ثلاثة ايام ولياليها الحديث ❊ وماروى ابو محذورة رضى الله عنه انه عليه السلام امره بالترجيع ❊ وماروى عامر بن سعيد عن ابيه قال امر النبى عليه السلام بقتل الوزغ وسماه فويسقا وماروى جابر رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن المحاقلة والمزابنة ورخص فى العرايا ❊ وماروى انس رضى الله عنه انه عليه السلام نهى عن بيع الثمار حتى تزهى ❊ وماروى ابو هريرة رضى الله عنه انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيعتين فى بيعة صفقة واحدة ❊ وماروى حكيم بن حزام اوغيره انه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم فى شواهدلها كثيرة لاتحصى فحكوا معانى خطابه عليه السلام من غير قصد الى لفظه اذلم يقولوا قال النبى عليه السلام افعلوا كذا اولاتفعلوا كذا ❊ وكانوا ينقلون ايضا الحديث الواحد الذى جرى فى مجلس واحد فى واقعة معينة بالفاظ مختلفة مثل ماروى فى حديث الاعرابى الذى بال فى المسجد ودعا بعد الفراغ فقال اللهم ارحمنى ومحمدا ولاترحم بعدنا احدا انه عليه السلام قال له لقد تحجرت واسعا وروى لقد ضيقت واسعا لقدمنعت واسعا ❊ ومثل ماروى فى الحديث الذى رواه الخصم رحم الله امرأ مكان نضر الله وروى فرب حامل فقه لافقه له مكان غير فقيه ولم ينكر عليهم احد فى جميع ماقلنا فكان ذلك اجماعا منهم على الجواز ❊ وبماروى عن ابن مسعود وانس وغيرهما من الصحابة رضى الله عنهم انهم كانوا يقولون عند الرواية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اونحوا منه اوقريبا منه ولم ينكر عليهم منكر ولادفعهم دافع فكان اجماعا على الجواز ايضا ❊ وبانانعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا هذه الاخبار ماكانوا يكتبونها فى ذلك المجلس وماكانوا يكررون عليها فى ذلك المجلس بل كماسمعوها تركوها وماذكروها الابعد الاعصار والسنين وذلك يوجب القطع بتعدد روايتها على تلك الالفاظ ❊ وبان الاجماع منعقد على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم واذاجاز ابدال العربية بالعجمية فلان يجوز ابدالها بعربية اخرى اولى اذ التفاوت بين العربية وترجمتها بالعربية اقل مما بينها وبين العجمية ❊ فان قيل لانزاع فى جواز تفسيره بالعجمية اوبالعربية انما النزاع فى انه لولم ينقل بلفظه لايكون حجة ولم قلتم بانه بعد التعبير بلفظ اخر عربى اوعجمى يبقى حجة ❊ قلنا لان سفراء رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يبلغون اوامره ونواهيه الى البلاد بلغاتهم ويعلمونهم الشرع بالسنتهم وقد كان ذلك حجة بالاتفاق ❊ ولقائل ان يقول جواز التفسير بلغة اخرى لايدل على جواز النقل بالمعنى لان فى التفسير ضرورة اذ العجمى لايفهم اللفظ العربى الابالتفسير ولاضرورة فى النقل بالمعنى الاترى ان تفسير القرأن بجميع اللغات جائز ولم يجز

قال عامة العلماء لابأس [ب]ذلك فى الجملة ورخصة لاتفاق [ا]لصحابة على قولهم أمرنا [ر]سول الله عليه السلام كذا ونهانا عن كذا [م]عروف عن ابن مسعود [و]غيره قال رسول الله [ص]لى الله عليه السلام كذا اونحوا [م]نه اوقريبا منه وفى تفصيل [ا]لرخصة جواب عما قال [و]هذا لان النظم من السنة [غ]ير معجز واما النظم [ف]عنساه بخلاف القرأن

من معناه من عام يحتمل الخصوص اوحقيقة يحتمل المجاز ومشكل أومشترك لا يعمل به الا بتأ ويل ومجمل او متشابه وقد يكون من جوامع الكلم التى اختص بها رسول الله عليه السلام قال عليه السلام فيما يحكى من اختصاصه واوتيت جوامع الكلم فهى خمسة اقسام اما الاول فلا بأس لمن له بصر بوجوه اللغة ان ينقله الى لفظ يؤدى معناه لانه اذا كان محكما مفسرا امن فيه الغلط على اهل العلم بوجوه اللغة فثبت النقل رخصة وتيسيرا وقد ثبت فى كتاب الله ضرب من الرخصة مع ان النظم معجز قال النبى صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف وانما ثبت ذلك ببركة دعوة النبى عليه السلام غير ان ذلك رخصة اسقاط وهذه رخصة تخفيف وتيسير مع قيام الاصل على نحو ما مر تقسيمه فى باب العزيمة والرخصة واما القسم الثانى فلا رخصة فيه الا لمن حوى الى علم اللغة فقه الشريعة والعلم بطريق الاجتهاد

نقله بالمعنى بالاتفاق فثبت ان اعتبار النقل بالتفسير لا يصح ❊ وبانا نعلم قطعا ان اللفظ غير مقصود فى باب الحديث كالشهادة ولهذا كان النبى عليه السلام يذكر المعنى الواحد بالفاظ مختلفة بل المقصود هو المعنى وهو حاصل فلا يلتفت الى اختلاف اللفظ كالشهادة لما كان المقصود فيها المعنى دون اللفظ صح اداؤها بالمعنى ويعتبر اتفاق الشهود فيه بخلاف القرآن والاذان والتشهد وسائر ماتعبد فيه باللفظ لان اللفظ فيها مقصود كالمعنى حتى تعلق جواز الصلوة وحرمة القرائة على الجنب والحائض بالآية المنسوخة فلايجوز الاخلال به كما لايجوز بالمعنى ❊ وهو معنى قول الشيخ وهذا لان النظم من السنة غير معجز الى آخره اى اذا لم يكن معجزا لايكون مقصودا (قوله) والسنة فى هذا الباب اى فى النقل بالمعنى ❊ مايكون محكما لايشتبه معناه ولايحتمل غير ماوضع له انما فسره به اشارة الى انه لم يرد به المحكم الذى لايحتمل النسخ فى ذاته انما اراد به المحكم على التفسير المذكور ونظيره قوله عليه السلام من دخل دار ابى سفيان فهو آمن كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم قال الغزالى رحمه الله انما جاز النقل بالمعنى عند جماهير الفقهاء اذا كان ظاهرا مفسرا بان قال قعد رسول الله على رأس الركعتين مكان ماروى عنه جلس اوا قام لفظ العلم مقام المعرفة اوالاستطاعة مكان القدرة اوالحظر مقام التحريم ونحوها ❊ جوامع الكلم هى الالفاظ اليسيرة التى تجمع المعانى الكثيرة والاحكام المختلفة واختص بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد روى انه قال فضلت بست اعطيت جوامع الكلم ونصرت بالرعب واحلت لى الغنائم وجعلت لى الارض مسجدا وطهورا وارسلت الى الخلق كافة وختم بى النبيون ❊ وانما ثبت ذلك اى الترخص ببركة دعوة النبى عليه السلام اى دعائه وهو ماروى عن النبى عليه السلام انه قال لابى رضى الله عنه ياابى ارسل الى ان اقرأ القران على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثانية اقرأه على حرف فرددت ان هون على امتى فرد الى الثالثة اقرأه على سبعة احرف وتمام الحديث فى المصابيح ❊ غير ان ذلك اى الترخص الذى ثبت فى كتاب الله تعالى رخصة اسقاط اى رخصة لازمة وهى التى لم تبق العزيمة فيها مشروعة مثل رخصة القصر للمسافر ورخصة المسح للابس الخف لم يبق لزوم رعاية النظم المنزل اولا مشروعا ولم يبق له اولوية بل ساوى الاحرف الباقية فى القرآنية واحراز الثواب وسائر الاحكام لا ان يكون احد الاحرف اصلا والباقى رخصة ❊ وهذه اى الرخصة الثابتة فى نقل الحديث رخصة تيسير وتخفيف حتى كان العمل بالعزيمة وهو النقل باللفظ المسموع اولى من النقل بالمعنى بالاتفاق كاولوية الصوم فى حق المسافر من الافطار واولوية الصبر على القتل فى حق المكره على الكفر من اجراء كلمة الكفر ❊ واما القسم الثانى وهو ما كان ظاهرا يحتمل غير ما ظهر من معناه فلا رخصة فيه اى لايجوز نقله بالمعنى الا لمن جمع بين العلمين اللغة والفقه ❊ من خصوص اومجاز بيان لما احتمله اللفظ يعنى اذا لم يكن فقيها ربما نقله الى عبارة لاتكون فى احتمال الخصوص والمجاز مثل العبارة الاولى بان يضم اليها من المؤكدات مايقطع احتمال

لانه اذا لم يكن كذلك لايؤمن عليه ان ينقله الى مالايحتمل ما احتمله اللفظ المنقول من خصوص اومجاز ولعل المحتمل هو المراد ولعله يزيده عموما فيخل بمعانيه فقهاً وشريعة

الخصوص انكانت عامة والمجاز انكانت حقيقة ولعل المحتمل هو المراد فيفسد المعنى ويتغير الحكم ❊ مثاله قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه فوجبه العموم لان كلمة من تتناول الذكر والانثى والصغير والكبير لكن المراد منه محتمله وهوالخصوص اذالانثى والصغير ليسا بمرادين منه لماعرف فلولم يكن للناقل معرفة بالفقه ربما نقله بلفظ لم يبق فيه احتمال الخصوص بان قال مثلا كل من ارتدفا قتلوه ذكرا كان اوانثى وحينئذ يفسد المعنى ❊ وقوله عليه السلام لاوضوء لمن لم يسم فان موجبه وحقيقته نفي الجواز ومحتمله نفي الفضيلة والمحتمل هو المراد لدلائل دلت عليه فلو لم يكن الناقل بالمعنى فقيها ربما نقله بلفظ لا يبقى فيه هذا الاحتمال بان قال مثلا لايجوز وضوء من لم يسم فيتغير الحكم ويفسد المعنى ❊ ولعله اى الناقل يريده عموما بان يذكر جمع الكثرة مقام جمع القلة اويذكر لفظ الجماعة مكان الطائفة اويذكر لفظ الجنس مقام العام صفة ومعنى ❊ واما القسم الثالث وهو المشكل والمشترك فلايحل نقله بالمعنى لماذكر في الكتاب وذلك مثل قوله عليه السلام الطلاق بالرجال فان معناه ايجاد الطلاق او اعتبار الطلاق فكان بمنزلة المشترك ومثل قوله عليه السلام المتبايعان بالخيار مالم يتفرقا فان التفرق اسم مشترك يحتمل التفرق في القول والبدن كذا رأيت بخط شيخي رحمه الله (قوله) واما القسم الخامس وهو جوامع الكلم ❊ فلا يؤمن فيه اى في نقله بالمعنى الغلط لاحاطة الجوامع كذا فلايحل نقله بالمعنى وكل مكلف بما في وسعه كانه جواب عما يقال لما كان المعنى هو المقصود من السنة لا لفظها ولايمكن درك معاني جوامع الكلم ينبغي ان لايجب نقله فقال انلم يقدر على درك المعاني فهو قادر على تبليغ اللفظ فكلف بما كان في وسعه ❊ وذلك مثل قوله عليه السلام الخراج بالضمان اى غلة العبد المشترى الحاصلة قبل الرد بالعيب طيبة للمشترى لانه لوهلك قبل الرد هلك من ماله كذا في لسان الغريبين ❊ وفي الفائق كل ماخرج من شئ فهو خراجه فخراج الشجر ثمره وخراج الحيوان دره ونسله ❊ ونظيره قوله عليه السلام الغرم بازاء الغنم ❊ العجماء جبار ❊ لاضرر ولاضرار في الاسلام ❊ البينة على المدعي واليمين على من انكر ❊ ومن مشايخنا من لم يفصل بين الجوامع وغيرها يعني انكانت الكلمة الجامعة ظاهرة المعنى يجوز نقلها بالمعنى عندهم كما يجوز نقل سائر الظواهر ولكن بالشرط الذي ذكرنا في الظاهر وهو ان يكون جامعاً لعلم اللغة وفقه الشريعة لانه اذكان كذلك يؤمن في نقله عن زيادة اونقصان يخل بمعنى الكلام كما في الظاهر ❊ لكن هذا اى عدم الجواز الذي دل عليه فحوى الكلام احوط الوجهين وهما الجواز وعدم الجواز لما ذكر في الكتاب ❊ قال شمس الائمة رحمه الله والاصح عندي انه لايجوز ذلك لان النبي عليه السلام كان مخصوصا بهذا النظم على ما روى انه قال اوتيت جوامع الكلم اى خصصت بها فلايقدر احد بعده على ما كان هو مخصوصا به ولكن كل مكلف بما في وسعه وفي وسعه نقل ذلك اللفظ ليكون مؤديا الى غيره ماسمعه منه بيقين واذا نقله الى عبارته لم يامن القصور في المعنى المطلوب به وتيقن بالقصور في النظم الذي هو من جوامع الكلم وكان هذا النوع هو مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله ثم اداها

القسم الثالث فلايحل النقل لانه لايفهم معناه تاويل وتأويله على غيره بحجة واما الرابع يتصور فيه النقل لماس لمجمل مالايفهم مراده تفسير والمتشابه سد علينا باب دركه لينا بالكف عنه واما س فانه لايؤمن فيه الغلط طة الجوامع بمعان قد ر عنها عقول ذوى اب وكل مكلف بما في ه وذلك مثل قول النبي السلام الخراج بالضمان ث اكثر من ان يحصى ومن مشايخنا من صل بين الجوامع رها لكن هذا احوط وجهين عندنا والله اعلم واب

كاسمعها ❊ وبما ذكرنا خرج الجواب عما قالوا ان النبي عليه السلام مخصوص بجوامع الكلام فلايؤمن فى النقل التبديل والتحريف لانا لم نجوز النقل فى الجوامع ولافيا لايؤمن فيه عن التحريف والتبديل بل انما جوزناه فيما لايحتمل الاوجها واحدا بشرط ان يكون الناقل عالما باوضاع الكلام اونيماله معنى ظاهر بشرط ان يكون الناقل جامعا بين العربية والفقه واذا كان كذلك يؤمن فيه عن التحريف والتبديل عادة وهو معنى قول الشيخ وفى تفصيل الرخصة جواب عما قال ❊ واما الحديث فلاعسك لهم فيه لان الاداء كاسمع ليس بمقتصر على انقل المعنى ايضا فان الشاهد اوالمترجم اذا ادى المعنى من غير زيادة ونقصان يقال انه ادى كاسمع وان كان الاداء بلفظ آخر ❊ ولئن سلمنا ان التأدية حسب ماسمع انما يكون باللفظ فى هذه الصورة لرجوع الضمائر الى المقابلة فلانسلم ان فيه مايدل على الوجوب والمنع من غيره لانه عليه السلام دعا لمن حفظ اللفظ ويدل ذلك على انه مرغوب فيه لاعلى انه واجب ونحن نقول بالاولوية والله اعلم

﴿ باب تقسيم الخبر من حيث المعنى ﴾

❊ قسم الخبر فى اول باب بيان القسم الرابع على قسمين قسم يرجع الى نفس الخبر وقسم يرجع الى معناه وقد فرغ من بيان القسم الاول ومايتعلق به فشرع فى بيان القسم الثانى ❊ وانما كان هذا التقسيم راجعا الى المعنى لان التفاوت بين هذه الاقسام باعتبار اختلاف درجاتها فى القوة لاباعتبار اللفظ ودلالته على المعنى اذ المتواتر والمشهور وسائر الاقسام فى الدلالة على المعنى سواء ولاشك ان القوة امر معنوى لاصورى (قوله) وقسم محتمل عارض دليل الصدق مااوجب وقفه اى عارض كونه حجة موجبة للعمل مايوجب كونه غير حجة ويمنعه عن ايجاب العمل ويجب فيه التوقف مثل خبر الفاسق ونحوه

﴿ باب مايلحقه النكير من قبل رواية ﴾

❊ النكير اسم للانكار اى يلحقه انكار من قبل المروى عنه ويسمى راويا باعتبار نقله الحديث عن النبي عليه السلام اوعن غيره ومن قبل عنه باعتبار نقل السامع عنه ❊ وفى الصحاح النكير والانكار تغيير المنكر فكان المروى عنه بالطعن والتكذيب يغير المنكر الذى ارتكبه الراوى على زعمه (قوله) اما اذا انكر المروى عنه الرواية فقد اختلف السلف فيه ❊ ذكر الاختلاف فى هذا الفصل مطلقا وهو على وجهين ❊ اما ان انكره المروى عنه انكار جاحد مكذب بان قال مارويت لك هذا الحديث قط اوكذبت على اوانكره انكار متوقف بان قال لااذكر انى رويت لك هذا الحديث اولااعرفه ونحو ذلك ❊ فى الوجه الاول يسقط العمل به بالاخلاف لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلابد من كذب واحد غير معين وهو موجب للقدح فى الحديث ولكن لايقدح ذلك فى عدالتهما للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك فى زوالها فلايترك اليقين بالشك كبينتين متعارضتين لم تقبلا ولم تسقط عدالتهما وفائدته

﴿ باب تقسيم الخبر من طريق المعنى ﴾

وهو خمسة اقسام ماهو صدق لاشبهة فيه وهو خبر الرسول عليه السلام وذلك هو المتواتر منه وقسم فيه شبهة وهو المشهور وقسم محتمل ترجح جانب صدقه وهو ما مر من اخبار الاحاد وقسم محتمل عارض دليل رجحان الصدق منه مااوجب وقفه فلم يقم به الحجة وذلك مثل ماسبق من انواع مايسقط به خبر الواحد والقسم الخامس الخبر المطعون الذى رده السلف وانكروه وهذا القسم نوعان نوع لحقه الطعن والنكير من راوى الحديث ونوع اخر ما لحقه ذلك من جهة غير الراوى وهذا

﴿ باب مايلحقه النكير من قبل الراوى ﴾

وهذا النوع اربعة اقسام ماانكره صريحا والثانى ان يعمل بخلافه قبل ان يبلغه اوبعد مابلغه اولايعرف تاريخه

نظهر في قبول رواية كل واحد منهما في غير ذلك الخبر كذا في عامة نسخ الاصول ※ وذكر في القواطع اذا جحد المروى عنه وكذب بالحديث سقط الحديث هكذا ذكره الاصحاب واقول يجوز ان لا يسقط لانه قال ما قال بحسب ظنه وان قال ما رويته اصلا فيعارضه قول الراوى انه سمعه منه وكل واحد منهما ثقة ويجوز ان يكون المروى عنه رواه ثم نسيه فلا يسقط رواية الراوى بعد ان يكون ثقة واما في الوجه الثاني فقد اختلف فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل في رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما في الوجه الاول وهو مختار القاضي الامام والشيخين وبعض المتكلمين وذهب مالك والشافعي وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو لم ينكر ※ وما قيل ان على قياس قول علمائنا ينبغي ان لا يبطل الخبر بانكار راوى الاصل وعلى قول زفر يبطل بناء على ان زوج المعتدة لو قال اخبرتني ان عدتها قد انقضت وقد انكرت المرأة الاخبار فعندنا يجوز العمل به بعد انكارها حتى يحل له التزوج باختها واربع سواها وعند زفر رحمه الله لا يبقى معمولا به الا في حقها حتى حل له نكاح الاخت والاربع ولم يحل لها التزوج بزوج آخر غير صحيح لان جواز نكاح الاخت والاربع له باعتبار ظهور انقضاء العدة في حقه بقوله لكونه امينا في الاخبار عن امر بينه وبين ربه لا لاتصال الخبر بها واسناده اليها ولهذا لو قال انقضت عدتها ولم يضف الخبر اليها كان الحكم كذلك في الصحيح من الجواب كذا قال شمس الائمة رحمه الله ※ واحتج من قبله بما روى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بنا صلوة العصر فسلم في ركعتين فقام الى خشبة معروضة في المسجد فاتكأ عليها كانه غضبان وفي القوم ابو بكر وعمر فهاباه ان تكلماه وفي القوم رجل في يديه طول يقال له ذو اليدين قال يا رسول الله اقصرت الصلوة ام نسيت فقال كل ذلك لم يكن فقال قد كان بعض ذلك فاقبل على الناس فقال احق ما يقوله ذو اليدين فقالا نعم فقام واتم صلوته اربع ركعات والاستدلال به ان النبي عليه السلام رد حديث ذي اليدين ثم لم يرتد حديثه حتى عمل بقول الناس او بقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما بناء على خبره فلو لم يبق حجة بعد الرد لما عمل به عليه السلام هكذا ذكر في نسخة من اصول الفقه واظنها للشيخ ※ قال الواقدي اسم ذي اليدين عمرو بن عبد ود ※ وقيل اسمه عبد عمرو بن نضلة ※ وقيل اسمه ذو الشمالين استشهد يوم بدر ※ وقال القتبي ذو الشمالين الذي استشهد يوم بدر غير ذي اليدين واسم ذي اليدين عمير بن عبد عمر ※ وقال القتبي سمي بذلك لانه كان يعمل بيديه جميعا ※ وقيل لقبه الخزباق ※ وبان حال كل واحد منهما محتملة فان حال المدعي يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ الانسان قد يروى شيئا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره اصلا وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا في حق نفسه ولا يبطل ما ترجح من جهة الصدق في خبر الراوى بعدالته بنسيان الآخر كما لا يبطل بموته وجنونه فحل للراوى الرواية ※ وهذا بخلاف الشهادة على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها على التحميل فاذا انكر الاصل سقط التحميل وبقي العلم فلا يحل له الشهادة فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو سمع الحديث

شجاج به وقال محمد
الله لا يسقط وهو فرع
د فهما في شاهدين
اء على القاضي بقضية
لا يذكرها فقال
يسف رحمه الله لا تقبل
، محمد تقبل امامن قبله
حتج بما روى في حديث
اليدين ان النبي عليه
لام لم يقبل خبره حيث
اقصرت الصلوة ام
يت فقال كل ذلك لم يكن
قال بعض ذلك قد كان
، لابي بكر وعمر احق
ول ذو اليدين فقالا نعم
، شهادتهما على نفسه
، يذكر ولان النسيان
بل من المروى عنه
، في الشهادة لانها
صح الا بتحميل الاصول
لك بطلت بانكار هم
لحجة للقول الثاني
وى عن عمار بن ياسر
قال لعمر اما تذكر حيث
في ابل فاجنبت فتمعكت
التراب فذكرت ذلك
سول الله عليه السلام
ال انما كان يكفيك
ربتان فلم يذكره عمر
يقبل خبره مع عدالته
ضله ولانا قد بينا ان خبر
احد يرد بتكذيب العادة
ذيب الراوى وعليه مداره اولى وحديث ذي اليدين ليس بحجة لان النبي عليه السلام ذكره فعمل
ره وعلمه وهو الظاهر من حاله فما كان تقر على (ولم)

الخطاء والحاكى يحتمل النسيان بان سمع غيره فنسيه وهما فى الاحتمال على

ولم تحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية عنه فاذا انكرها والمدعى مصدق فى حق نفسه بقى السماع فحل له الرواية كذا فى شرح التقويم * واحتج من رده بما روى عن عمار بن ياسر انه قال لعمر رضى الله عنهما وكان لا يرى التيمم للجنب اما تذكر اذ كنا فى ابل يعنى ابل الصدقة وفى بعض الروايات فى سرية فاجنبت فتمعكت فى التراب اى تمرغت فصليت فذكرت ذلك للنبى صلى الله عليه وسلم فقال انما يكفيك ان تضرب بيديك الارض ثم تمسح بهما وجهك وذراعيك فلم يرفع عمر رضى الله عنه رأسه ولم يقبل روايته مع انه كان عدلا لانه روى عنه شهود الحادثة ولم يتذكرهو مارواه وكان لا يرى التيمم للجنب بعد ذلك * وبان بتكذيب العادة يرد الحديث بان كان الخبر غريبا فى حادثة مشهورة فبتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه ادل على الوهن من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة * وحقيقة المعنى فيه ان الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول صلى الله عليه وسلم وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة فى حقه فينتفى به رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا تثبت الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما فى الشهادة على الشهادة * وبانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية المغفل لا تقبل * وبان اكثر ما فى الباب ان يصدق كل واحد منهما فى حق نفسه فيحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع فى حق غيره بتكذيب المروى عنه * واما حديث ذى اليدين فليس بحجة لانه محمول على ان النبى عليه السلام تذكر انه ترك الشفع من الصلوة لانه معصوم عن التقرير على الخطأ يعمل بعلمه لا باخبار احد الا يرى انه لو لم يتذكر واحد بقولهما لكان هذا تقليدا منه فانه لما لم يتذكر لا يحصل له العلم والعمل بدون العلم بناء على قول الغير تقليد وتقليده للانبياء غير جائز فكيف يجوز لغير الانبياء * او تذكر غفلته عن حاله لشغل قلب اعترض فيعرف عن غيره * وعلى هذا يجوز ان يقال فى الخبر ان راوى الاصل ينظر فى نفسه فان كان رأيه يميل الى غلبة نسيان او كانت عادته ذلك فى محفوظاته قبل رواية غيره عنه وان كان رايه يميل الى جهله اصلا بذلك الخبر رده وقلما ينسى الانسان شيئا ضبطه نسيانا لا يتذكر بالتذكير والامور تبنى على الظواهر لا على النوادر كذا فى التقويم (قوله) والحاكى يحتمل النسيان جواب عن قولهم النسيان محتمل من المروى عنه يعنى كما يتوهم نسيان الاصل بعد المعرفة يتوهم نسيان الفرع وغلطه فان الانسان قد يسمع حديثا فيحفظه ولا يحفظ من سمع منه ويظن انه سمعه من فلان وقد سمعه من غيره واذا كان كذلك يثبت المعارضة لتساويهما فى الاحتمال فلم يثبت احدهما * يدل عليه ان الانسان كما يعلم بسماعه عن امر يقين يعلم بتركه الرواية عن سبب يقين فلا فرق بينهما بوجه كذا فى التقويم ايضا * لكن هذا انما يستقيم فيما اذا كان انكار الاصل انكار جحود والخصوم قد سلموا فيه انه مردود فاما اذا كان انكاره انكار متوقف وهو الذى وقع التنازع فيه فلا يستقيم لان الفرع عدل جازم بروايته عن الاصل والاصل ليس بمكذب له لانه يقول لا ادرى فلا يكون الاحتمال فى الفرع مثل الاحتمال

في الاصل بل الاحتمال في الاصل اقوى فلا تحقق المعارضة فوجب قبول رواية الفرع حينئذ لحصول
غلبة الظن بصدقه وسلامته عن المعارضة * وذكر في المحصول في هذه المسئلة ان راوي الفرع اما ان يكون
جازما بالرواية اولا يكون فان كان جازما فالاصل اما ان يكون جازما بالانكار اولا يكون فان كان الاول
فقد تعارضا فلا يقبل الحديث وان كان الثاني فاما ان يقول الاغلب على الظن اني رويته اولا غالب
اني ما رويته اوالامران على السواء اولا يقول شيئا من ذلك ويشبه ان يكون الخبر مقبولا في
كل هذه الاقسام لكون الفرع جازما * وان كان الفرع غير جازم بل يقول اظن اني سمعته
منك فان جزم الاصل يابى ما رويته لك تعين الرد * وان قال اظن اني ما رويته لك تعارضا
والاصل العدم * وان ذهب الى سائر الاقسام فالاشبه قبوله * والضابط انه اذا كان قول
الاصل معادلا لقول الفرع تعارضا واذا ترجح احدهما على الاخر فالمعتبر هو الراجح (قوله)
ومثال ذلك اي مثال الحديث الذي انكره المروي عنه حديث ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح
عن ابيه عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين فان عبد العزيز بن محمد
الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول
بعد ذلك حدثني ربيعة عني * فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار سهيل وتمسك به
بعض من قبل هذا النوع فقال لما قال سهيل حدثني ربيعة عني وشاع وذاع ذلك بين اهل
العلم ولم ينكر عليه احد فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله وهذا فاسد لانه ليس فيه ما يدل
على وجوب العمل به * غايته انه يدل على جواز ان يقول الاصل بعد النسيان
حدثني الفرع عني وهو لا يستلزم وجوب العمل به ولا جوازه (قوله) ومثل حديث
عائشة * روى سليمان بن موسى لعبد الملك بن جريج عن محمد بن شهاب الزهري عن عروة
عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ايما امراة نكحت
نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل الحديث فذكر ابن جريج انه سال عنه ابن شهاب فلم
يعرفه كذا ذكره يحيى بن معين عن ابن ابي علية عن ابن جريج * فلما رده المروي عنه
وهو الزهري لم يقم به الحجة عند ابي حنيفة وابي يوسف * ويجوز ان يكون قول محمد
رحمهم الله في هذا الاصل على خلاف قولهما كما دل عليه مسئلة الشاهدين شهدا على القاضي
بقضية وهو الظاهر * ويجوز ان يكون على وفاق قولهما الا انه لم يجوز النكاح بغير ولي
لاحاديث اخر وردت فيه مثل قوله عليه السلام لا تنكح المراة المراة ولا المراة نفسها فان الزانية هي
التي تنكح نفسها * وقوله عليه السلام كل نكاح لم يحضره اربع فهو سفاح خاطب وولي
وشاهدا عدل * وقوله عليه السلام لا نكاح الا بولي ونحوها الا ان تلك الاحاديث عندهما
غير معمول بها لمعارضتها باحاديث اخر مثل ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم قال الايم احق بنفسها من وليها والبكر تستأذن في نفسها واذنها صماتها
* وما روي عن علي رضي الله عنه ان امراة زوجت ابنتها برضاها فجاء اولياؤها فخاصموها
الى علي فاجاز النكاح * وقوله عليه السلام ليس للولي مع الثيب امر وغيرها من الاحاديث

واء ومثال ذلك حديث
ةعن سهيل بن ابي صالح
شاهد واليمين ان سهيلا
ل عن رواية ربيعة عنه
يعرفه وكان يقول حدثني
ة عني ومثل حديث
شة رضي الله عنها عن
ي عليه السلام ايما امراة
حت نفسها بغير اذن وليها
حها باطل رواه سليمان بن
سى عن الزهري وسال
جريج عن الزهري عن
الحديث فلم يعرفه فلم يقم به
جة عند ابي حنيفة وابي
ف رحمهما الله ومثال
ان ابا يوسف انكر
ائل على محمد حكاها عنه
لجامع الصغير فلم يقبل
ا دته على نفسه حين
ذكر وصحح ذلك محمد

التى ذكرت فى الاسرار وشرح الاثار والمبسوط * ورايت فى نسخة نقلا عن خط الشيخ الامام سيف الحق والدين الباخرزى رحمه الله ان مدار حديث ايما امراة نكحت نفسها بغير اذن وليها على سليمان بن موسى الدمشقى صاحب المناكير ضعفه محمد بن اسماعيل * ثم السؤال اذا كان بمعنى الالتماس يتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف واذا كان بمعنى الاستفسار يتعدى الى الاول بنفسه والى الثانى بعن قال الله تعالى ويسألونك عن الجبال * واسالهم عن القرية فعرفت بهذا ان كلمة عن فى قوله عن الزهرى لم تقع موقعها وان الضمير فى قوله وساله ابن جريج كما وقع فى بعض النسخ لاوجه له بل الصواب وسأل ابن جريج الزهرى عن هذا الحديث (قوله) ومثال ذلك اى مثال انكار المروى عنه فى غير الاحاديث ماروى ان ابايوسف كان يتوقع من محمد رحمهما الله ان يروى عنه كتابا فصنف محمد كتاب الجامع الصغير واسنده الى ابى حنيفة بواسطة ابى يوسف رحمهم الله فلما عرض على ابى يوسف استحسنه وقال حفظ ابو عبدالله الامسائل خطاه فى روايتها عنه فلما بلغ ذلك محمدا قال بل حفظتها ونسى هو فلم يقبل ابو يوسف شهادة محمد على نفسه لما لم يذكره ولم يعتمد على اخباره عنه * وصحح ذلك محمد اى اصر على ماروى ولم يرجع عنه بانكاره فهذا يدل على ان عند محمد رحمه الله لا يسقط الخبر بانكار المروى عنه وهو الظاهر من مذهبه * واختلف فى عدد تلك المسائل فقيل هى ثلث وقيل اربع وقيل ست والاختلاف محمول على اختلاف العرض وجميعها مذكور فى اول شرح الجامع الصغير للمصنف رحمه الله

(قوله) واما اذا عمل بخلافه * عمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه اوفتواه بخلافه لايخلو من ان يكون قبل روايته الحديث وقبل بلوغه اياه * او بعد البلوغ قبل الرواية * او بعد الرواية ولايخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اى لايحتمل ان يكون مرادا من الخبر بوجه اولا يكون * فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه لايوجب ذلك جرحا فى الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به الاترى ان بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم كانوا يشربون الخمر بعد تحريمها قبل بلوغه اياهم معتقدين اباحتها فلما بلغهم انتهوا عنه حتى نزل قوله تعالى ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح الآية * وان كان العمل اوالفتوى منه بخلاف الحديث بعد الرواية او بعد بلوغه اياه وذلك خلاف بيقين * فان ذلك اى الخلاف * جرح فيه اى فى الحديث لان خلافه ان كان حقا بان خالف للوقوف على انه منسوخ اوليس بثابت وهو الظاهر من حاله * فقد بطل الاحتجاج به اى بالحديث لان المنسوخ اوماهو ليس بثابت ساقط العمل والاعتبار * وان كان خلافه باطلا بان خالف لقلة المبالاة والتهاون بالحديث اوالغفلة ونسيان فقد سقطت به روايته لانه ظهر انه لم يكن عدلا وكان فاسقا اوظهر انه كان مغفلا وكلاهما مانع من قبول الرواية * فان قيل انه انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا عليه فلا يقدح ذلك فى قبول ماروى قبله كما لومات اوجن بعد الرواية * قلنا قد بلغ الحديث الينا

واما اذا عمل بخلافه فان كان قبل روايته وقبل ان يبلغه لم يكن جرحا لان الظاهر انه تركه بالحديث احسانا للظن به واما اذا عمل بخلافه بعده مما هو خلاف بيقين فان ذلك جرح فيه لان ذلك ان كان حقا فقد بطل الاحتجاج به وان كان لانه باطلا فقد سقط به روايته الا ان يعمل ببعض مايحتمله الحديث على مانبين ان شاء الله تعالى واذا لم يعرف تاريخه لم يسقط الاحتجاج به لانه حجة فى الاصل فلا يسقط بالشبهة وذلك مثل حديث عائشة

بعدما ثبت فسقه ولابد فى الرواية من الاسناد اليه فكان بمنزلة ماذا رواه فى الحال وهذا لان العدالة امر باطن لايوقف عليه الا بالاستدلال بالاحتراز عن محظور دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة وقد روى عن غير واحد من اهل العلم مثل احمد بن حنبل وابن المبارك وغيرهما انه ان كذب فى خبر واحد وجب اسقاط جميع ماتقدم من حديثه ❊ وهذا بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين قطعا فلايظهر بالموت والجنون عدمهما ❊ وان لم يعرف تاريخه اى لايعلم انه عمل بخلافه قبل البلوغ اليه والرواية او بعد واحد منها لايسقط الاحتجاج به لان الحديث حجة فى الاصل بيقين وقد وقع الشك فى سقوطه لانه ان كان الخلاف قبل الرواية والبلوغ اليه كان الحديث حجة وان كان بعد الرواية او البلوغ لم يكن حجة فوجب العمل بالاصل ❊ ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على احسن الوجهين واجب مالم يتبين خلافه (قوله) وذلك مثل حديث عايشة اى الحديث الذى عمل الراوى بخلافه بعد الرواية مثل حديث عايشة الذى ذكره فى الكتاب فانها زوجت بنت اخيها حفصته بنت عبد الرحمن المنذر بن الزبير وعبد الرحمن كان غايبا بالشام فلما قدم غضب وقال امثلى يصنع به هذا ويفتات عليه فقالت عايشة رضى الله عنها اوترغب عن المنذر ثم قالت للمنذر لتملكن عبد الرحمن امرها فقال المنذر ان ذلك بيد عبد الرحمن فقال عبد الرحمن ماكنت ارد امرا قضيتيه فقرت حفصة عنده ❊ فلما رات عايشة رضى الله عنها ان تزوجها بنت اخيها بغير امره جائز ورأت ذلك العقد مستقيما حتى اجازت فيه التمليك الذى لايكون الاعن صحة النكاح وثبوته استحال ان يكون ترى ذلك مع صحة ماروت فثبت فساد ماروى عن الزهرى فى ذلك كذا فى شرح الاثار ❊ وذكر فى غيره فاما انكحت فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل بخلاف ماروت ❊ اويقال لما انكحت فقد اعتقدت جواز نكاحها بغير اذن وليها بالطريق الاولى لان من لايملك النكاح لايملك الانكاح بالطريق الاولى ومن ملك الانكاح ملك النكاح بالطريق الاولى (قوله) ومثل حديث ابن عمر فى رفع اليدين روى جابر عن سالم بن عبدالله انه رفع يديه حذاء منكبيه فى الصلوة حين افتتح الصلوة وحين ركع وحين رفع راسه فسأله جابر عن ذلك فقال رأيت ابن عمر رضى الله عنهم يفعل ذلك وقال رأيت النبى صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم روى عنه من فعله بعد النبى صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك على ماقال مجاهد صليت خلف ابن عمر فلم يكن يرفع يديه الا فى التكبيرة الاولى فعمله بخلاف ماروى لا يكون الا بعد ثبوت نسخه فلايقوم به الحجة ❊ فان قيل ماذكر مجاهد معارض بماذكر طاوس انه رأى ابن عمر يفعل مايوافق ماروى عنه عن النبى عليه السلام ❊ قلنا يجوز انه فعل ذلك كمارواه طاوس قبل العلم بنسخه ثم تركه بعدما علم به وفعل ماذكره عنه مجاهد وهكذا ينبغى ان يحمل ماروى عنهم وينفى عنهم الوهم حتى يتحقق ذلك والاسقط اكثر

رضى الله عنها ان النبى عليه السلام قال ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فهو باطل ثم انها زوجت بنت عبد الرحمن وهو غائب وكان ذلك بعد الرواية فلم يبق حجة ومثل حديث ابن عمر فى رفع اليدين فى الركوع سقط رواية مجاهد انه قال صحبت ابن عمر سنين فلم اره يرفع يديه الا فى تكبيرة الافتتاح

واما عمل الراوى ببعض محتملاته فرد لسائر الوجوه لكنه لم يثبت الجرح بهذا لان احتمال الكلام لغة لا يبطل بتاويله وذلك مثل حديث ابن عمر المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا وحمله على افتراق الابدان والحديث محتمل افتراق الاقوال وهو معنى المشترك لانهما معنيان مختلفان والاشتراك لغة لا يسقط بتاويله ومن ذلك حديث ابن عباس رضى الله عنهما من بدل دينه فاقتلوه وقال ابن عباس رضى الله عنهما لا تقتل المرتدة فقال الشافعى رحمه الله لا يترك عموم الحديث بقوله وتخصيصه والامتناع عن العمل به مثل العمل بخلافه لان الامتناع حرام مثل العمل بخلافه والله اعلم بالصواب

الروايات * اليه اشير فى شرح الاثر (قوله) واما عمل الراوى ببعض محتملاته اى محتملات الحديث بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه فذلك رد منه لسائر الوجوه لكن لا يثبت الجرح فى الحديث بهذا اى بعمل الراوى ببعض محتملاته وتعيينه ذلك لان الحجة هى الحديث وبتاويله لا يتغير ظاهر الحديث واحتماله للمعانى لغة وتاويله لا يكون حجة على غيره كما لا يكون اجتهاده حجة فى حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان اتضح له وجه وجب عليه اتباعه * وذلك اى الحديث الذى عمل الراوى ببعض محتملاته مثل حديث ابن عمر رضى الله عنهما المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا * ليس فى الحديث بيان ما وقع التفرق عنه فيحتمل ان يكون المراد منه التفرق بالاقوال فان البايع اذا قال بعت والمشترى اذا قال اشتريت فقد تفرقا بذلك القول وانقطع ما كان لكل واحد منهما من خيار ابطال كلامه بالرجوع وابطال كلام صاحبه بالرد وعدم القبول وهذا التأويل منقول عن محمد رحمه الله * ويحتمل التفرق بالابدان وهو على وجهين * احدهما ان الرجل اذا قال بعت عبدى بكذا فللمخاطب ان يقبل ما لم يفارق صاحبه فاذا افترقا لم يكن له ان يقبل وهو منقول عن ابى يوسف رحمه الله * والثانى ثبوت الخيار لكل واحد منهما بعد انعقاد البيع قبل ان يفترقا بدنا فاذا تفرقا سقط الخيار ويسمى هذا خيار المجلس فحمل هذا الحديث راوية وهو ابن عمر رضى الله عنهما على الوجه الاخير ولهذا كان اذا بايع رجلا واراد ان لا يقيله قام يمشى ثم يرجع وهذا الحديث فى احتمال هذه المعانى المختلفة المذكورة بمنزلة المشترك وان لم يكن مشتركا لفظا فلا يبطل هذا الاحتمال بتأويله وكان للمجتهد ان يحمله على وجه آخر بما اتضح له من الدليل * ومن ذلك اى من هذا القبيل حديث ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال من بدل دينه فاقتلوه اى دين الحق فكلمة من عامة تتناول الرجال والنساء وقد خصه الراوى بالرجال على ما روى ابو حنيفة رحمه الله باسناده عن ابن عباس رضى الله عنهما لا تقتل المرتدة فلم يعمل الشافعى رحمه الله بتخصيصه لان تخصيصه ليس بحجة على غيره * وكان الشيخ اراد بايراد هذا الحديث ان الشافعى رحمه الله يوافقنا فى هذا الاصل الا انه خالفنا فى حديث خيار المجلس واثبت خيار المجلس لدلالة ظاهر الحديث عليه لا للتأويل ابن عمر كما خصصنا حديث ابن عباس رضى الله عنهم بالرجال لنهى النبى صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء مطلقا من غير فصل بين المرتدة وغيرها لا لتخصيص ابن عباس رضى الله عنهما هذا الحديث بالرجال * والامتناع عن العمل به اى بالحديث مثل العمل بخلافه حتى يخرج به عن كونه حجة لان ترك العمل بالحديث الصحيح حرام كما ان العمل بخلافه حرام * والمراد بالامتناع هو ان لا يشتغل بالعمل بما يوجبه الحديث ولا بما يخالفه من الافعال الظاهرة كما اذا لم يشتغل بالصلوة فى وقت الصلوة ولا بشئ آخر حتى مضى الوقت كان هذا امتناعا عن اداء الصلوة لا عملا بخلافه ولو اشتغل بالاكل والشرب فى وقت الصوم كان هذا عملا بخلافه الا ان كليهما فى التحقيق واحد لان

الترك فعل فكان الاشتغال به كالاشتغال بفعل آخر فيكون عملا بالخلاف ايضا ❁ ولهذا ذكر شمس الائمة رحمه الله ترك ابن عمر رضى الله عنهما العمل بحديث رفع اليدين فى القيلين ❁ ورأيت فى المعتمد لابى الحسين البصرى انه حكى عن بعض اصحاب ابى حنيفة وغيرهم ان الراوى للحديث العام اذا خصه اوتأوله وجب المصير الى تأويله وتخصيصه لانه لمشاهدة النبي صلى الله عليه وسلم اعرف بمقاصده ❁ وقال ابوالحسن الكرخى المصير الى ظاهر الخبر اولى ❁ ومنهم من جعل التمسك بظاهر الخبر اولى من تأويل الراوى اذا كان تأويله بخلاف ظاهر الخبر ❁ وان كان تأويله احد محتملى الظاهر حملت الرواية عليه وهو ظاهر مذهب الشافعى رحمه الله لانه حمل ماروا ابن عمر رضى الله عنهما من حديث الافتراق على افتراق الابدان لانه مذهب ابن عمر رضى الله عنهما ❁ وقيل ان لم يكن لمذهب الراوى وتأويله وجه الا انه علم قصد النبى عليه السلام الى ذلك التأويل ضرورة وجب المصير الى تأويله وان لم يعلم ذلك بل جوز ان يكون صار الى ذلك التأويل لنص اوقياس وجب النظر فى ذلك الوجه فان اقتضى ماذهب اليه الراوى وجب المصير اليه والا فلا ❁ وكذلك اذا علم انه صار الى ذلك التأويل لنص جلى لامساغ للاجتهاد فى خلافه وتأويله فانه يلزم المصير الى تأويله كما لوصرح بالرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم بذلك التأويل وان كان الخبر مجملا وبينه الراوى فان بيانه اولى والله اعلم

﴿ باب الطعن يلحق الحديث من قبل غير راويه ﴾

(قوله) اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه اى يكون الحديث الذى طعن فيه من جنس ما يحتمل الخفاء عن الطاعن ام لا ❁ والقسم الثانى وهو ما يلحقه النكير من ائمة الحديث ❁ اما القسم الاول وهو ما لحقه طعن من الصحابة رضى الله عنهم فمثل ماروى عبادة بن الصامت رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم البكر بالبكر جلد مأية وتغريب عام اى حد زنا غير المحصن بغير المحصن ❁ وبهذا الحديث تمسك الشافعى رحمه الله فجعل النفى الى موضع بينه وبين موضع الزانى مدة السفر من تمام الحد ولم يعمل علماؤنا به لان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف وقال والله لاانفى احدا ابدا فلوكان النفى حدا لما حلف لان الحد لايترك بالارتداد فعرفنا ان ذلك كان بطريق السياسة والمصلحة كما نفى رسول الله صلى الله عليه وسلم هيت المخنث من المدينة ومعلوم ان التخنث لايوجب النفى حدا بالاجماع ❁ وكما نفى عمر رضى الله عنه نصر بن الحجاج منها حين سمع قائلة تقول ❁ هل من سبيل الى خمر فاشربها ❁ اومن سبيل الى نصر بن حجاج ❁ والجمال لايوجب النفى ولكن فعل ذلك للمصلحة فان قال مادنبى ياامير المؤمنين فقال لاذنب لك انما الذنب لى حيث لم اطهر دار الهجرة عنك ❁ وقال على رضى الله عنه كفى بالنفى فتنة ولوكان النفى حدا لما سماه فتنة ❁ وهذا اى خروج الحديث من كونه حجة بمخالفة بعض الائمة من (الصحابة)

النبى صلى الله عليه وسلم قسم منه ما يلحقه من قبل ائمة الحديث وما يلحقه من قبل الصحابة فعلى وجهين اما ان يكون من جنس ما يحتمل الخفاء عليه اولا يحتمله والقسم الثانى على وجهين ايضا ما ان يقع الطعن مبهما لا تفسير اويكون مفسرا بسبب الجرح فان كان مفسرا فعلى وجهين ايضا اما ان يكون السبب مما يصلح للجرح به اولا يصلح فان صلح فعلى وجهين اما ان يكون ذلك مجتهدا فى كونه جرحا او متفقا عليه فان كان متفقا عليه فعلى وجهين ايضا اما ان يكون الطاعن موصوفا بالاتقان والنصيحة دون التعصب او بالعصبية والعداوة اما القسم الاول فمثال ذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم قال البكر بالبكر جلد مأية وتغريب عام فقد حلف عمر ان لاينفى احدا ابدا وقال على رضى الله عنه كفى بالنفى فتنة وهذا من جنس ما لا يحتمل الخفاء عليهما لان اقامة الحدود من حظ الائمة ومبناه على الشهرة وعمر وعلى رضى الله عنهما من ائمة الهدى فلو صح لما خفى وهذا لانا نلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم فيحمل على الانتساخ

الصحابة باعتبار انقطاع توهم انه لم يبلغه لانا تلقينا الدين منهم فيبعد ان يخفى عليهم مثل هذا الحديث ولا يظن بهم مخالفة حديث صحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بحال فاحسن الوجوه فيه ان من خالف علم انتساخه اوعلم ان ذلك الحكم لم يجب حتما (قوله) وكذلك لما امتنع عمر ❁ اذا فتح الامام بلدة عنوة وقهرا كان الامام ان يجعلهم ارقاء ويقسمهم واراضيهم بين الغانمين وله ان يدعهم احرارا يضرب عليهم الجزية ويترك الاراضى عليهم بالخراج ولا يقسمها ❁ وقال الشافعى رحمه الله له ذلك فى الرقاب دون الاراضى لان النبى صلى الله عليه وسلم قسم خيبر حين فتحها بين الصحابة وكذلك كان يفعل فى كل بلدة فتحها ❁ ولعلمائنا رحمهم الله ان عمر رضى الله عنه لما فتح السواد قهرا وعنوة من عليهم برقابهم واراضيهم وجعل عليهم الجزية فى رؤسهم والخراج فى اراضيهم مع علمنا انه لم يخف عليه قسمة رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر وغيرها بين الصحابة حين افتتحها عرفنا ان ذلك لم يكن حكما حتما منه عليه السلام على وجه لا يجوز غيرها فى الغنائم اذ لو كان حتما لما امتنع عنه ❁ وانما فعل ذلك بعد ما شاور الصحابة فانه روى انه استشارهم مرارا ثم جمعهم فقال اما انى لو تلوت انه من كتاب الله تعالى استغنيت بها عنكم ثم تلا قوله عز وجل ما افاء الله على رسوله من اهل القرى الى قوله عز ذكره والذين جاؤا من بعدهم ثم قال ارى لمن بعدكم فى هذا الفئ نصيبا ولو قسمتها بينكم لم يكن لمن بعدكم نصيب فمن بها عليهم وجعل الجزية على رؤسهم والخراج على اراضيهم ليكون ذلك لهم ولمن يأتى بعدهم من المسلمين ولم يخالفه على ذلك الا بلال واصحابه لقلة بصرهم بفقه الاية فقد كانوا اصحاب الظواهر دون المعنى فلم يعتبر خلافهم مع اجماع اهل الفقه منهم ولم يحمدوا على هذا الخلاف حتى دعا عليهم على المنبر فقال اللهم اكفى بلالا واصحابه فما حال الحول ومنهم عين تطرف اى ماتوا جميعا ❁ التطبيق ان يضم المصلى احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين فخذيه فى الركوع ❁ ذكر الشيخ فى السؤال لم يعمل باخذ الركب اى بحديث اخذ الركب وذكر فى الجواب انه لم ينكر الوضع ولم يقل لم ينكر الاخذ وذلك لان المذكور فى بعض الروايات الاخذ على ماروى عنه عليه السلام انه قال سنت لكم الركب فخذوا بالركب ❁ وقال عمر رضى الله عنه يامعشر الناس امرنا بالركب فخذوا بالركب ❁ وفى بعض الروايات الوضع على ماروى عن وائل بن حجر انه قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه ❁ وكذا فى حديث ابن مسعود رضى الله عنه وذكر فى بعضها الجمع بينهما كما روى ابو حميد الساعدى رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ركع وضع يديه على ركبتيه كانه قابض عليهما ❁ لكنه راه اى رأى الوضع اوالاخذ رخصة اى رخصة ترفيه لانه كان يلحقهم المشقة فى التطبيق مع طول الركوع فانهم كانوا يخافون السقوط على الارض فامروا بالاخذ بالركب تيسيرا عليهم كرخصة الافطار فى السفر لا تعينا عليهم بالاخذ بالركب ❁ الا ان ذلك اى الوضع اوالاخذ رخصة اسقاط عندنا كرخصة قصر الصلوة فى السفر فلم تبق العزيمة وهو

وكذلك لما امتنع عمر من القسمة فى سواد العراق علم ان القسمة من رسول الله عليه السلام لم يكن حتما وقال محمد بن سيرين فى متعة النساء هم شهدوا وهم نهوا عنها وما عن رايهم رغبة ولا فى نصحهم تهمة فان قيل ان مسعود لم يعمل باخذ الركب بل عمل بالتطبيق ولم يوجب جرحا قلنا لانه لم ينكر الوضع لكنه رأى رخصة ورأى التطبيق عزيمة والعزيمة اولى الا ان ذلك رخصة اسقاط عندنا ومثال القسم الآخر ما روى عن ابى موسى الاشعرى انه لم يعمل بحديث الوضو على من قهقه فى الصلوة ولم تكن جرحا لان ذلك من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء واما الطعن من ائمة الحديث

التطبيق مشروعا اصلا ❊ وهو مذهب عامة الصحابة رضوان الله عليهم ❊ والدليل عليه ان سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه راى ابنا له يطبق فنهاه فقال رأيت عبدالله يفعله فقال رحم الله ابن ام عبد كنا امرنا بهذا ثم نهينا عنه ❊ ولان الانسان انما يخير بين العزيمة والرخصة اذا كان فى العزيمة نوع تخفيف وفى الرخصة كذلك فحينئذ يفيد التخيير فاما اذا لم يكن فى العزيمة نوع تخفيف وفى الرخصة تخفيف انقلب تلك الرخصة عزيمة وههنا ليس فى العزيمة تخفيف وفى الرخصة نوع تخفيف فانقلبت عزيمة (قوله) ومثال الاخر اى نظير القسم الاخر وهو ما يكون من جنس مايحتمل الخفاء على الراوى ❊ ماروى عن ابى موسى الاشعرى رضى الله عنه انه لم يعمل بحديث القهقهة وهو ماروى زيد بن خالد الجهنى رضى الله عنه قال كان النبى صلى الله عليه وسلم يصلى باصحابه اذا قبل اعمى فوقع فى بئر اوزبيه فضحك بعض القوم فلما فرغ عليه السلام قال من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة ❊ ثم لم يوجب ماذكر عن ابى موسى ان ثبت جرحا فى الحديث لان ماروا زيد من الحوادث النادرة فاحتمل الخفاء على ابى موسى فلذلك لم يعمل به ❊ على انا لا نسلم انه لم يعمل به فانه قد اشتهر عن ابى العالية رواية هذا الحديث مسندا ومرسلا عن ابى موسى كذا فى الاسرار ولم ينقل عن احد من الثقات انه ترك العمل به فالظاهر ان ماذكروه غير ثابت ❊ ثم فى هذا القسم لم يخرج الحديث عن كونه حجة لان الحديث الصحيح واجب العمل به فلا يترك العمل به بمخالفة بعض الصحابة اذا امكن الحمل على وجه حسن وقد امكن ههنا بان يقال انما عمل اوافتى بخلافه لانه خفى عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على من بلغه الحديث بطريق صحيح ان يعمل به (قوله) واما الطعن من ائمة الحديث فلا يقبل مجملا اى مبهما بان يقول هذا الحديث غير ثابت اومنكر او فلان متروك الحديث اوذاهب الحديث اومجروح اوليس بعدل من غير ان يذكر سبب الطعن وهو مذهب عامة الفقهاء والمحدثين ❊ وذهب القاضى ابو بكر الباقلانى وجماعة الى ان الجرح المطلق مقبول لان الجارح ان لم يكن بصيرا باسباب الجرح فلا يصلح للتزكية وان كان بصيرا بها فلا معنى لاشتراط بيان السبب اذ الغالب مع عدالته وبصيرته انه ما اخبر الا وهو صادق فى مقاله واختلاف الناس فى اسباب الجرح وان كان ثابتا الا ان الظاهر من حال العدل البصير باسباب الجرح ان يكون عارفا بمواقع الخلاف فى ذلك فلا يطلق الجرح الا فى صورة علم الوفاق عليها والا كان مدلسا ملبسا بما يوهم الجرح على من لا يعتقده وهو خلاف مقتضى العدالة ❊ الا ترى ان التعديل المطلق مقبول بان قال المعدل هو عدل اوثقة اومقبول الحديث اومقبول الشهادة فكذا الجرح المطلق ❊ ولعامة العلماء ان العدالة ثابتة لكل مسلم باعتبار العقل والدين خصوصا فى القرون الاولى وهى القرون الثلاثة التى شهد النبى صلى الله عليه وسلم بعدالتها فلا يترك هذا الظاهر بالجرح المبهم لان الجارح ربما اعتقد مالا يصلح سببا للجرح جارحا بان ارتكب الراوى صغيرة من غير اصرار اوشرب النبيذ معتقدا اباحته اولعب بالشطرنج كذلك فجرحه بناء عليه ❊ وكذا العادة الظاهرة ان الانسان اذا لحقه من غيره

فلا يقبل مجملا لان العدالة فى المسلمين ظاهرة خصوصا فى القرون الاولى فاو وجب الرد بمطلق الطعن لبطلت السنن الا يرى ان شهادة الحكم اضيق من هذا ولا يقبل فيها من المزكى الجرح المطلق فهذا اولى واذا فسره بما لا يصلح جرحا لم يقبل

مايسؤه فانه يعجز عن امساك لسانه عنه فيطعن فيه طعنا مبهما الا ان عصمه الله عز وجل ثم اذا استفسر لايكون له اصل فثبت انه لابد فيه من بيان السبب ❊ بخلاف التعديل لان اسبابه لاتنضبط ولاتحصر فلامعنى للتكليف بذكرها ❊ وقولهم الغالب انه ماا خبر الا وهو صادق فى مقاله غير مسلم لجواز ان يكون اخباره بناء على اعتقاده ❊ وكذا قولهم الظاهر انه يكون عارفا بمواقع الخلاف لجواز ان لايعرف ذلك ❊ قال الغزالى رحمه الله والصحيح عندنا ان هذا مختلف باختلاف احوال المعدل فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفى باطلاقه ومن عرفت عدالته فى نفسه ولم يعرف بصيرته باسباب الجرح والتعديل استخبرناه عن السبب ❊ وذكر ابو عمرو الدمشقى فى كتاب معرفة انواع علم الحديث فى هذه المسئلة ان البخارى قد احتج بجماعة سبق من غيره الجرح لهم كعكرمة مولى ابن عباس وكاسماعيل بن ابى اويس وعاصم بن على وعمر وبن مرزوق وغيرهم ❊ واحتج مسلم بسويد بن سعيد وجماعة اشتهر الطعن فيهم وهكذا فعل ابوداود السجستانى وذلك دال على انهم ذهبوا الى ان الجرح لايثبت الا اذا فسر سببه ❊ فان قيل قد اعتمد الناس فى جرح الرواة على الكتب التى صنفها ائمة الحديث فيه وقلما يتعرضون فيها لبيان السبب بل يقتصرون على مجرد قولهم فلان ضعيف وفلان ليس بشئ اوهذا حديث ضعيف وهذا حديث غير ثابت ونحو ذلك فاشتراط بيان السبب يفضى الى تعطيل ذلك ❊ فالجواب ان ذلك وان لم نعتمده فى اثبات الجرح والحكم به فقد اعتمدناه فى ان توقفنا عن قبول حديث من قالوا فيه مثل ذلك بناء على ان ذلك اوقع عندنا فيهم ريبة قوية يوجب مثلها التوقف ثم من انزاحت عنه الريبة منهم بحث عن حاله قبلنا حديثه ولم نتوقف كالذين احتج بهم صاحبا الصحيحين وغيرهما ممن منهم مثل هذا الجرح من غيرهم (قوله) وذلك مثل من طعن اى الطعن المفسر بما لايصلح جرحا مثل طعن من طعن فى ابى حنيفة رحمه الله من الحساد المتعنتين انه دس ابنه اى اخفاه ليا خذ كتب استاده حماد عند وفاته فكان يروى منها وهذا ليس بصحيح لانه رحمه الله كان اعلى حالا واجل منصبا من ان ينسب اليه ذلك ويأبى كل الاباء دقة نظره فى دقايق الورع والتقوى ❊ وعلو درجته فى العلم والفنون ❊ وقد طعن الحساد فى حقه بهذا الجنس كثيرا حتى صنفوا فى طعنه كتبا ورسائل ولكن لم يرده طعنهم الا سرفا وعلوا ❊ ورفعة بين الانام وسموا ❊ فشاع مذهبه فى الدنيا واشتهر ❊ وبلغ اقطار الارض نور علمه وانتشر ❊ وقد عرف من له ادنى بصيرة وانصاف ❊ وجانب التعصب والاعتساف ❊ ان كل ماقالوه افتراء ❊ ومثله عنه براء ❊ ولئن سلمنا انه صحيح فليس فيه مايوجب طعنا فيه لانه اما ان اخذها تملكا وغصبا بغير رضا مالكها اواخذها برضاه ❊ فالاول منتف لان ذلك لايليق بحال من هو دونه فى العلم والتقوى بل بحال اكثر العوام فكيف يليق بحاله ❊ وان اخذها باذن المالك تملكا او عارية ❊ فاما ان روى منها شيئا اولم يرو فان لم يرو فليس للطعن فيه مدخل وان روى فاما ان روى منها ماسمعه من استاذه اوما اجازله روايته اوروى مالم يسمعه منه ولم يجزله

وذلك مثل من طعن فى ابى حنيفة رحمه الله انه دس ابنه ليا خذ كتب استاده حماد وهذا دلالة اتقانه لانه كان لايستجيز الرواية الاعن حفظ واتقان ولابا من الحافظ الزلل وان جد حفظه وحسن ضبطه فالرجوع الى كتب الاستاذ آية اتقانه لاجرح فيه

روايته * فالاول دلالة الاتقان كما ذكر فى الكتاب فلايصلح سببا للجرح * والثانى كذلك لانه رواية بطريق الوجادة وهو طريق مسلوك صحيح على ما مر بيانه * الاتقان الاحكام * وان جد حفظه اى عظم * اومعناه جده فى حفظه اى اجتهد فحذف حرف فى واسند الفعل الى الحفظ مجازا (قوله) ومن ذلك اى ومن الطعن المفسر الذى لايصلح جرحا طعنهم بالتدليس * التدليس كتمان عيب السلعة عن المشترى * وهو فى اصطلاحهم كتمان انقطاع اوخلل فى اسناد الحديث بايراد لفظ يوهم الاتصال والصحة * وقيل هو ترك اسم من يروى عنه وذكر اسم من يروى عنه شيخه * وذكر ابوعمرو الدمشقى ان التدليس قسمان * احدهما تدليس الاسناد وهو ان يروى عمن لقيه مالم يسمعه موهما انه سمعه منه اوعمن عاصره ولم يلقه موهما انه قد لقيه وسمعه منه وقد يكون بينهما واحد او اكثر ومن شانه ان لايقول فى ذلك حدثنا ولااخبرنا وانما يقول قال فلان اوعن فلان * والثانى تدليس الشيوخ وهو ان يروى عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه اويكنيه اوينسبه اويصفه بما لايعرف به كيلا يعرف * ثم قال فالقسم الاول مكروه جدا ذمه اكثر العلماء حتى قال بعضهم التدليس اخو الكذب * وعن شعبة انه قال لان ازنى احب الى من ان ادلس وهذا من شعبة افراط محمول على المبالغة فى الزجر عنه * والقسم الثانى امره اخف وفيه تضييع للمروى عنه وتوعير لطريق معرفته على من يطلب الوقوف على حاله ويختلف الحال فى كراهة ذلك بحسب الغرض الحامل عليه فقد يحمله على ذلك كون شيخه الذى غير سمته غير ثقة اوكونه متأخرا لوفات قدشاركه فى السماع منه جماعة دونه اوكونه اصغر سنا منه اوكون الراوى كثيرة الرواية عنه فلا يحب الاكثار من ذكر شخص واحد على صورة واحدة * قال واختلف فى قبول رواية من عرف بالنوع الاول من التدليس فجعله فريق من اهل الحديث والفقهاء مجروحا بذلك وقالوا لا يقبل روايته بين السماع اولم يبين * والصحيح التفصيل وان ما رواه المدلس بلفظ محتمل لم يبين فيه السماع والاتصال حكمه حكم المرسل وانواعه ومارواه بلفظ مبين للاتصال نحو سمعت وحدثنا واخبرنا واشباههما فهو صحيح * قال وفى الصحيحين وغيرهما من الكتب من هذا الضرب كثير جدا كقتادة والاعمش والسفيانين وغيرهم وهذا لان التدليس ليس كذبا وانما هو ضرب من الايهام بلفظ محتمل فلاينسب الفسق به فيقبل مابين فيه الاتصال ورفع عنه الايهام * وذكر غيره ان من عرف بالتدليس وغلب عليه ذلك ان لم يخبر باسم من يروى عنه اذا استكشف يسقط الاحتجاج بحديثه لان التدليس منه تزوير وايهام لما لاحقيقة له وذلك يوثر فى صدقه * وان اخبر باسمه اذا استكشف واضاف الحديث الى ناقله لايسقط الاحتجاج بحديثه ولا يوجب قدحا فيه وقد كان سفيان بن عيينة يدلس فاذا سئل عمن حدثه بالخبر نص على اسمه ولم يكتمه وهذا شئ مشهور عنه وهو غير قادح * قال على ابن خشرم كنا فى مجلس سفيان بن عيينة فقال قال الزهرى فقيل له حدثكم الزهرى فقال لالم اسمعه من

(الزهرى)

من ذلك طعنهم بالتدليس ذلك ان تقول حدثنى لان عن فلان من غير ن يتصل الحديث بقوله حدثنا اواخبرنا وسموه عنعنة لان هذا يوهم شبهة لارسال وحقيقته ليس جرح على ما مر شبهته اولى

الزهري ولا ممن سمعه من الزهري حدثني عبدالرزاق عن معمر عن الزهري ❊ هذا بيان التدليس ومذهب اصحاب الحديث فيه وتبين بهذا ان التدليس بترك اسم المروي عنه لايصلح للجرح عندنا لان عدالة الراوي تقتضي انه ماترك ذكره الا لانه عدل ثقة عنده لما ذكرنا في المرسل ويجري ذلك مجري تعديله صريحا والصحابة كانوا يروون احاديث ويتركون اسامي رواتها كما ذكرنا في المرسل فلوكان ذلك يوجب سقوط الخبر لما استجازوا ذلك ❊ وكذا التدليس بالكناية عن المروي عنه الذي سماه الشيخ تلبيسا لانه ادنى من الترك الا اذا علم انه فعل ذلك لان المروي عنه غير مقبول الحديث فحينئذ لايقبل لانه خيانة وغش فيقدح في الظن بصدقه هكذا قال بعض الاصوليين واليه اشار الشيخ في الكتاب بقوله وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر ❊ فاما العنعنة التي ذكرها الشيخ من التدليس فهي كذلك عند بعضهم ولكن عند عامتهم هي ليست بتدليس فان ابا عمرو قد ذكر في كتابه ان الاسناد المعنعن وهو الذي يقال فيه فلان عن فلان عدعند بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى تبين اتصاله بغيره والصحيح انه من قبيل الاسناد المتصل قال والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح في تصانيفهم فيها وقبلوه وادعى ابوعمرو الداني المقرئ الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك ❊ قال وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبتت ملاقاة بعضهم بعضا مع برائتهم عن وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك ❊ وذكر الحاكم ابو عبدالله الحافظ في كتاب معرفة علوم الحديث ان الاحاديث المعنعنة متصلة باجماع اهل النقل اذا لم يكن فيها تدليس (قوله) ومن ذلك اي ومما لايصلح جرحا طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي اي ابهم راوي الاصل وهو المروي عنه ❊ ولم يسمه اي لم يذكر اسمه الذي عرف به ❊ ولم ينسبه اي الى ابيه وقبيلته فلم يقل اخبرني فلان بن فلان الفلاني ❊ وهو اي قوله ابوسعيد يحتمل الثقة وهو الحسن البصري الزاهد رحمه الله ❊ وغير الثقة مثل محمد بن السائب الكلبي فيما اظنه ومثل عطية العوفي يروي التفسير عن ابي سعيد وهو الكلبي يدلس به موهما انه ابوسعيد الخدري ❊ ومن نظائره رجلان يضربان اسم كل واحد منهما اسماعيل بن مسلم حدثا عن الحسن البصري احدهما يكنى ابا ربيعة وكان متروك الحديث يروي عنه سفيان الثوري ويزيد بن هارون وابوعاصم النبيل والاخر يكنى ابا محمد كان ثقة يروي عنه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهدي ووكيع وابو نعيم فيميز بينهما عند الرواية بالكنية❊ ورجلان بالكوفة اسم كل واحد منهما اسماعيل بن ابان احدهما غوي وهو غير ثقة والآخر ثقة وهو اسماعيل بن ابان الوراق (قوله) حدثنا الثقة من اصحابنا اراد به محمد ابا يوسف رحمهما الله وانما ابهم لخشونة وقعت بينهما ❊ واختلف في ان التعديل على الابهام من غير تسمية المعدل بان قال الراوي حدثنا الثقة اومن لااتهمه اومن لااثق به هل يكتفى به ام لا فعند ابي بكر الصيرفي وبعض اصحاب الحديث لايكتفى به لانه قد يكون ثقة عنده وقد اطلع

ومن ذلك طعنهم بالتلبيس على من كنى عن الراوي ولم يسمه ولم ينسبه مثل قول سفيان الثوري حدثني ابوسعيد وهو يحتمل الثقة وغير الثقة ومثل قول محمد بن الحسن رحمه الله حدثني الثقة من اصحابنا من غير

غيره على جرحه بما هو جارح عنده اوبالاجماع فيحتاج الى ان يسميه حتى يعرف وعند بعضهم ان كان القائل لذلك عالما اجزاء ذلك فى حق من يوافقه فى مذهبه وان لم يوافقه لايكفى ❊ وعندنا يكفى ذلك فى حق الجميع لان العدل لايحكم على احد بكونه ثقة الابعد تحقق عدالته والتفحص عن اسبابها فيقبل هذا منه كما لو سماه وقال هو ثقة اوعدل من غير بيان سبب ❊ لان الكناية عن الراوى يعنى طعنهم بكذا لايصلح للجرح لان الكناية عن الراوى اى عن المروى عنه كما تحتمل ان تكون لكون المروى عنه متهما تحتمل ان تكون لاجل صيانته عن الطعن الباطل فيه ولاجل صيانة الطاعن وهو السامع عن الوقوع فى الغيبة والمذمة لمسلم من غير حجة ثم هذه الكناية وان كانت مذمومة للمعنى الاول فهى للمعنى الثانى امر لاباس به فيحمل عليه بدلالة عدالة الراوى ❊ ولئن سلمنا انه كنى للمعنى الاول وهو كون المروى عنه متهما ❊ فليس كل من اتهم من وجه ماسقط به كل حديثه اى ليس كل اتهام ماسقط به جميع رواية الراوى اذالاسباب الموجبة للطعن على نوعين مايوجب عموم الطعن ومالا يوجبه ❊ فالاول مثل الزنا وشرب الخمر والكذب وسائر الكبائر فان من ارتكب واحدا منها وجب رد جميع رواياته لان عقله ودينه لما لم يمنعاه عن ارتكابه لايمنعانه عن الكذب فى الرواية ايضا ❊ والثانى مثل اختلاط العقل والسهو والغفلة فانها توجب رد ماروواه فى حالة الاختلاط والسهو والغفلة ولاتوجب رد جميع رواياته اذا لم يغلب السهو والغفلة عليه لزوال العلة الموجبة للرد فى غير هذه الاحوال ❊ ونظيره الشاهد يرد جميع شهاداته بالفسق لعموم العلة الموجبة للرد ولاترد بتهمة الابوة الاما اختص بها وهو ماشهد به لابنه لزوال العلة الموجبة للرد فى غيره واذا كان كذلك لايلزم من كنايته لاجل الاتهام رد ماروواه لجواز ان يكون السبب الموجب للطعن غير شامل للجميع ❊ مثل الكلبى هو ابوسعيد محمد بن السائب الكلبى صاحب التفسير ويقال له ابوالنضر ايضا طعنوا فيه بانه يروى تفسير كل آية عن النبى صلى الله عليه وسلم ويسمى زوايد الكلبى ❊ وبانه روى حديثا عن الحجاج فسأله عمن يرويه فقال عن الحسن بن على رضى الله عنهما نلما جرح قيل له هل سمعت ذلك من الحسن فقال لاولكنى رويت عن الحسن غيظاله ❊ وذكر فى الانساب ان الثورى ومحمد بن اسحاق يرويان عنه ويقولان حدثنا ابوالنضر حتى لايعرف ❊ قال وكان الكلبى سبائيا من اصحاب عبدالله بن سباء من اولئك الذين يقولون ان عليا لم يمت وانه راجع الى الدنيا قبل قيام الساعة فيملأها عدلا كما ملئت جورا واذاراواسحابة قالوا امير المؤمنين فيهاوالرعد صوته والبرق سوطه حتى تبرأ واحد منهم وقال ومن قوم اذا ذكروا عليا ❊ يصلون الصلوة على السحاب ❊ مات الكلبى سنة ست واربعين ومائة ❊ وامثاله مثل عطاء بن السائب وربيعة بن عبد الرحمن وسعيد بن ابى عروبة وغيرهم اختلطت عقولهم فلم يقبل رواياتهم التى بعد الاختلاط وقبلت الروايات التى قبله فان قيل مانقل عن الكلبى يوجب الطعن عاما فينبغى ان لايقبل رواياته جميعا قلنا انمايوجب ذلك اذا ثبت مانقلوا عنه بطريق القطع فامااذا اتهم به فلايثبت حكمه فى غير

تفسير لان الكناية عن الراوى لاباس به صيانه عن الطعن فيه وصيانة للطاعن واختصارا وليس من اتهم من وجه مايسقط به كل حديثه مثل الكلبى وامثاله مثل سفيان الثورى مع جلال قدره وتقدمه فى العلم والورع وتسميته ثقة شهادة بعدالته فانى يصير جرحا ووجه الكناية ان الرجل قد يطعن فيه بباطل فيحق صيانته

فى غير موضع التهمة وينبغى ان لا يثبت فى موضع التهمة ايضا الا ان ذلك يورث شبهة فى الثبوت وبالشبهة ترد الحجة وينتفى ترجح الصدق فى الخبر فلذلك لم يذكر * اومعنـاه ليس كل من اتهم بوجه سـاقط الحديث مثل الكلبى وعبدالله بن لهيعة والحسن بن عمارة وسفيان الثورى وغيرهم فانه قد طعن فى كل واحد منهم بوجه ولكن علو درجتهم فى الدين وتقدم رتبتهم فى العلم والورع منع من قبول ذلك الطعن فى حقهم ومن رد حديثهم به اذ لو رد حديث امثال هؤلاء بطعن كل احد انقطع طريق الرواية واندرس الاخبار اذ لم يوجد بعد الانبياء عليهم السلام من لا يوجد فيه ادنى شئ مما يجرح به الا من شاء الله تعالى فلذلك لم يلتفت الى مثل هذا الطعن ويحمل على احسن الوجوه وهو قصد الصيانة كما ذكر (قوله) وقد يروى عمن هو دونه فى السن كرواية الزهرى ويحيى بن سعيد الانصارى عن مالك * او قرينه اى مثله يقال قرنه فى السن وقرينه اذا كان مثله فيه * وذلك على قسمين احدهما ان يروى كل واحد منهما عن الاخر كرواية الزهرى عن عمر بن عبدالعزيز ورواية عمر عنه وتسمى هذا مدبجا * والثانى ان يروى احدهما عن الاخر ولا يروى الاخر عنه مثل رواية سليمان التيمى عن مسعر وهما قرينان * او هو من اصحابه اى تلامذته كرواية عبدالغنى الحافظ عن محمد بن على الصورى وكرواية ابى بكر البرقانى عن ابى بكر الخطيب البغدادى * واعلم ان العلو فى الاسناد عند اهل الحديث سنة مرغوب فيها والنزول فيه مفضول مرغوب عنه لان العلو فى الاسناد يبعد الاسناد من الخلل اذ كل رجل من رجال السند يحتمل ان يقع الخلل من جهته سهوا او عمدا ففى قلتهم قلة جهات الخلل وفى كثرتهم كثرة جهاته لكن النقل بالطريقين صحيح بالاتفاق اذا وجدت الشرائط التى مر ذكرها فالشيخ نظر الى الصحة فى هذا المقام لحصول غرضه بها وهو دفع الطعن * فقال وذلك اى ماذكرنا وهو الرواية عن هؤلاء صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة اى اهل الحديث وان طال سند الحديث بها لكثرة الوسائط فيها بالنسبة الى الرواية عمن هو فوقه واذا كان كذلك صح الكناية عن المروى عنه صيانة لنفسه عن الطعن الباطل بانه روى باسناد نازل * وانما يصير هذا اى المذكور وهو الكناية عن المروى عنه جرحا فى الراوى اذا استفسر الراوى عن المروى عنه فلم يفسر كما بيناه (قوله) ومن ذلك اى ومن الطعن بما لا يصلح له الطعن بما لا يعد ذنبا على الشريعة ولا يوجب قدحا فى المروة * لانه اى محمدا * فقيل له اى لعبدالله * فيه اى فى ابائه عن الاستماع يعنى قيل له لم لا تجيبه الى استماع الاحاديث * لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد واعتبر هذا بموسى والعبد الصالح قال موسى عليه السلام لما كان من اهل القدوة لم تستطع صبرا على ما راى من العبد الصالح من خرق السفينة وقتل النفس واقامة الجدار حتى انكرها عليه مع انه قد واعده الصبر * وقد يحسن فى منزل القدوة ما يقبح فى منزل العزلة حتى استحب للمفتى الاخذ بالرخص تيسيرا على العوام مثل التوضؤ بماء الحمام والصلوة فى الاماكن الطاهرة ظاهرا بدون المصلى وعدم الاحتراز عن طين الشوارع فى مواضع حكموا بطهارته فيها ولا يليق ذلك باهل العزلة بل الاخذ بالاحتياط والعمل بالعزيمة اولى بهم * وينعكس ذلك مرة اى يحسن فى منزل العزلة

وقد يروى عمن هو دونه فى السن او قرينه او هو اوهو من اصحابه وذلك صحيح عند اهل الفقه وعلماء الشريعة وان طال سنده فيكنى عنه صيانة عن الطعن بالباطل وانما يصير هذا جرحا اذا استفسر فلم يفسر ومن ذلك ما لا يعد ذنبا فى الشريعة مثل ما طعن الجاهل فى محمد بن الحسن رحمه الله لانه سال عبدالله بن المبارك ان يقرأ عليه احاديث سمعها فابى فقيل له فيه فقـال لا تعجبنى اخلاقه لان هذا ان صح فليس به بأس لان اخلاق الفقهاء تخالف اخلاق الزهاد لان هؤلاء اهل عزلة واولئك اهل قدوة وقد يحسن فى منزل القدوة ما يقبح فى منزل العزلة وينعكس ذلك مرة

مايقبح فى منزل القدوة مثل مايحكى عن مشايخ العزلة من امور ظاهرها مخالف للشريعة صدرت عنهم بناء على تأويل واعذارظهرلهم مثل ماحكى عن المنصور الحلاج من قوله انا الحق وماحكى عن ابى يزيد البسطامى رحمه الله من قوله ليس فى الجبة سوى الله وقوله سبحانى مااعظم شانى وماحكى عن الشبلى رحمه الله من اتلاف المال والقائه فى البحر ❊ وقوله وقدقال فيه كذا دليل على عدم صحة هذا الطعن (قوله) ومثال ذلك اى مثال الطعن بماليس بذنب الطعن بركض الدابة وهو حثها على العدو على ماروى عن شعبة بن الحجاج انه قيل له لم تركت حديث فلان قال رأيته يركض على برذون فتركت حديثه ❊ مع ان ذلك اى الركض من اسباب الجهاد اذهو من جنس السباق بالخيل الذى هو مندوب فى الشرع على ماقال عليه السلام لاسبق الا فى نصل اوخف اوحافر فانى يجعل ذلك طعنا ❊ ومن ذلك طعنهم بالصغر ❊ شرط بعض اصحاب الحديث البلوغ عند التحمل والاداء جميعا فلم يعتبروا سماع الصبى اصلا ❊ وقال قوم الحد فى السماع خمس عشرة سنة وقيل ثلاث عشرة سنة ❊ فقال الشيخ لايقدح الصغر عند التحمل فى الرواية اذا ثبت الاتقان عند التحمل وقد بينا هذه المسئلة من قبل ❊ وذلك اى الحديث الذى طعن فيه بصغر راويه عند التحمل مثل حديث عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى انه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ادوا عن كل حر وعبد صغير اوكبير نصف صاع من بر اوصاعا من تمر اوصاعا من شعير فقالوا هذا الحديث لا يعادل حديث ابى سعيد الخدرى رضى الله عنه كنا نخرج زكوة الفطر صاعا من طعام اوصاعا من شعير اوصاعا من تمر اوصاعا من اقط اوصاعا من زبيب لان اباسعيد من اكابر الصحابة وعبدالله بن ثعلبة من اصاغرهم فانه رأى النبى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح وهو صغير وهذا الطعن باطل لما مر ان كثيرا من الصحابة تحملوا فى صغرهم وقبل ذلك منهم بعد الكبر والشافعى رحمه الله اخذ بحديث نعمان بن بشير فى اثبات حق الرجوع للوالد فيما يهب اولده وقد روى انه نحله ابوه غلاما وهو ابن سبع سنين فعرفنا ان مثل هذا لايكون طعنا عند الفقهاء ❊ والصحيح فى نسبة عبدالله العذرى دون العدوى فان اباعلى الغسانى قال العدوى فى نسبته كما قال احمد بن صالح المصرى تصحيف انما هو من بنى عذرة ❊ وذكر فى المغرب العذرة وجع فى الحلق من الدم وبها سميت القبيلة المنسوب اليها عبدالله بن ثعلبة بن صغير العذرى ومن روى العدوى فكانه نسبه الى جده الاكبر وهو عدى بن صغير العذرى كذا فى معرفة الصحابة لابى نعيم والصحيح هو الاول ❊ ولذلك قدمناه اى ولان الصغر لايقدح فى الرواية قدمنا حديث عبدالله ثعلبة على حديث ابى سعيد الخدرى رضى الله عنهما ❊ لانهما اى الحديثين استويا فى الاتصال بالنبى عليه السلام لان حديث عبدالله مع صغره مثل حديث ابى سعيد فى صحة السند على ان عند اصحاب الحديث حديث ابى سعيد من قبيل الموقوف فانهم قالوا قول الصحابى كنا نفعل كذا وكنا نقول كذا ان لم يضف الى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو من قبيل الموقوف وان

قدقال فيه عبدالله بن لمبارك لايزال فى هذه الامة من يحيى الله به دينهم ودنياهم فقيل له ومن ذلك اليوم فقال محمد بن الحسن الكوفى ومثال ذلك من طعن بركض الدابة مع ان ذلك من اسباب الجهاد كالسباق بالخيل والاقدام ومثل طعن بعضهم بالمزاح وهو امر ورد الشرع به بعد ان يكون حقا لاباطلا الا ان يكون امرا يستفزه الخفة فيتخبط ولايبالى ومن ذلك الطعن بالصغر وذلك لايقدح بعد ان ثبت الاتقان عند التحمل والبلوغ والعدالة عند الرواية مع ما تقدم ذكره وذلك مثل حديث ثعلبة ابن صغير العذرى فى صدقة الفطر انها نصف صاع من حنطة الا ترى ان رواية ابن عباس لصغره لم تسقط ولذلك قدمناه على حديث ابى سعيد الخدرى فى صدقة الفطر انها صاع من حنطة لانهما استويا فى الاتصال وهذا اثبت متنا من حديث ابى سعيد

اضافه الى زمانه عليه السلام فكذلك عند ابى بكر الاسماعيلى وجماعة وعند الحاكم ابى عبدالله وغيره من قبيل المرفوع ❊ وحديث ابى سعيد من القسم الاول ❊ وهذا اى حديث عبدالله اثبت متنا اى ادل على المعنى وابعد من الاحتمال من حديث ابى سعيد لانه ذكر الحديث مع القصة فقال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فى خطبته ادوا صدقة الفطر الحديث وذلك دليل الاتقان وفيه ذكر الامر ممن هو مفترض الطاعة وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وليس حديث ابى سعيد كذلك لان القصة لم تذكر فيه وهو ايضا حكاية فعلهم لانه قال كنا نخرج وذلك ليس بموجب وليس فيه ايضا بيان ان اداء كل الصاع كان بطريق الوجوب فيجوز ان يكون اداء بصفة بطريق الوجوب واداء الباقى بطريق التبرع ❊ وانضاف الى ذلك اى الى حديث عبدالله حديث ابن عباس رضى الله عنهم وهو ماروى انه قال اخرجوا صدقة صومكم فرض رسول الله عليه السلام هذه الصدقة صاعا من تمر اوشعيرا ونصف صاع قمح على كل حر اومملوك ذكر اوانثى صغير اوكبير (قوله) ومن ذلك اى ومن الطعن الذى لايقبل الطعن بعدم احتراف الرواية واعتيادها مثل طعن بعض اصحاب الشافعى رحمه الله فى القاضى الامام ابى زيد رحمه الله وتقسيمه الاخبار بالمتواتر والمشهور والغريب والمستنكر فى التقويم بانه لم يكن من اهل هذا الفن ولم يكن له علم بصحيح الاخبار وسقيمها فكان الاولى به ان يترك الخوض فى هذا المعنى ويحيله على اهله فان من خاض فيما ليس من شانه افتضح عند اهله ❊ وهذا طعن باطل اعنى الطعن بعدم الاعتياد لان العبرة للاتقان لاللاحتراف وربما يكون اتقان من لم يحترف الرواية اكثر من اتقان من اعتادها ❊ واما طعنهم على القاضى الامام ابى زيد فغير متوجه لان ماذكره امر كلى وبيان اصطلاح لاحاجة فيه الى معرفة افراد الاحاديث واسانيدها وصحتها وسقمها والى معرفة الرجال واحوالهم من العدالة والفسق بل يعرفه من له ادنى بصيرة من المخلصين فكيف يخفى عليه ذلك مع عزازة علمه ومهارته فى كل فن بل الحامل لهم على ذلك التعصب والحسد والا كيف لم يطعنوا على غيره من الاصوليين الذين لاممارسة لهم بعلم الحديث من اصحاب الشافعى وغيرهم حيث ذكروا فى كتبهم مباحث تتعلق بعلم الحديث اكثر مماذكره القاضى الامام رحمه الله ❊ اذا صح الاتقان سقطت العادة اى اذا تحقق الاتقان سقط اعتبار العادة ولم التفت اليها بعد (قوله) وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد فيه مثل الطعن بالاستكثار من فروع الفقه كما ذكر بعض المحدثين فى حق ابى يوسف رحمه الله انه كان اماما حافظا متقنا الا انه اشتغل بالفقه ❊ ووجهه انه لما اشتغل بالفقه وصرف همته اليه لابد من ان يقع خلل فى حفظ الحديث وضبطه وهو باطل ايضا لان ذلك دليل الاجتهاد وقوة الذهن فيستدل به على حسن الضبط والاتقان فكيف يصلح ان يكون طعنا ❊ وجعله شمس الائمة رحمه الله من قبيل ماتقدم وهو اولى لانه اشبه بالطعن بعدم الاحتراف ❊ والطعن بالارسال وهو باطل ايضا لانه دليل تأكيد الخبر واتقان الراوى فى السماع من غير واحد ❊ وقد ذكرنا بعضه اى بعض مايصلح به الجرح فيما تقدم من الابواب مثل ارتكاب بعض الكبائر

وقد انضاف الى ذلك رواية ابن عباس ايضا ومن ذلك الطعن بان من لم يحترف رواية الحديث لم يصح حديثه لان العبرة لصحة الاتقان وهذا مثل طعن من طعن فى ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه لم يحترف رواية الحديث وان كان قد فعله من هو دونه فى المنزلة فكذلك فى كل عصر اذا صح الاتقان سقطت العادة وقد قبل النبى عليه السلام خبر الاعرابى على رؤية الهلال ولم يكن اعتاد الرواية وقد يقع الطعن بسبب هو مجتهد مثل الطعن بالارسال ومثل الطعن بالاستكثار من فروع مسائل الفقه فلا يقبل فان وقع الطعن مفسرا بما هو فسق وجرح لكن الطاعن متهم بالعصبية والعداوة لم يسمع مثل طعن الملحدين فى اهل السنة ومثل طعن من ينتحل مذهب الشافعى رحمه الله على بعض اصحابنا المتقدمين رحمة الله عليهم واما وجوه الطعن على الصحة فكثيرة قد تبلغ ثلثين فصاعدا اواربعين وقد ذكرنا بعضه فيما تقدم وهذا الكتاب لا يسعها

من طلبها فى مظانها وقف
ليها ان شاء الله تعالى وهذه
الحجج التى ذكرنا
وجوهها من الكتاب
والسنة لا تعارض
انفسها وضعا ولا تناقض
لان ذلك من امارات
العجز الحدث تعالى الله
عن ذلك وانما يقع التعارض
بينهما لجهلنا بالناسخ
من المنسوخ فلا بد من بيان
هذه الجملة والله اعلم وهذا

﴿ باب المعارضة ﴾

واذا ثبت ان التعارض ليس
باصل كان الاصل فى الباب
طلب ما يدفع التعارض
واذا جاء العجز وجب
اثبات حكم التعارض
وهذا الفصل اربعة اقسام
فى الاصل وهو معرفة
التعارض لغة وشرطه
وركنه وحكمه شريعة
امامعنى المعارضة لغة
فالممانعة على سبيل المقابلة
يقال عرض لى كذا اى
استقبلنى بصد ومنع سميت
الموانع عوارض

والاصرار على الصغائر ومخالفة الحديث الغريب الكتاب والسنة المشهورة وعمل الراوى بخلاف الحديث الذى رواه بعد بلوغه اياه ونحوها ✽ ومن طلبها اى وجوه الطعن على الصحة ✽ فى مظانها اى مواضعها وهى كتب الجرح والتعديل التى صنفها ائمة الحديث ✽ ومظنة الشئ موضعه ومالفه الذى يظن كونه فيه (قوله) لا تتعارض فى انفسها وضعا ولا تتناقض ✽ فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة وجود الدليل فى بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع اولا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول بلا مانع ✽ والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان الدليل والتعارض يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض الدليل ✽ هذا هو الفرق بينهما الا ان كل واحد منهما فى النصوص مستلزم للآخر فان تخلف المدلول عن الدليل لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذلك جمع الشيخ بينهما كذا قيل ✽ والظاهر انهما بمعنى المتراد فين ههنا لان التناقض فى الكلام فى عامة الاصطلاحات هو اختلاف كلامين بالنفى والاثبات بحيث يقتضى لذاته ان يكون احدهما صدقا والآخر كذبا وهذا هو عين التعارض فيكون كلاهما بمعنى ✽ لان ذلك اى التعارض والتناقض من عازمات العجز لان من اقام حجة متناقضة على شئ كان ذلك لعجزه عن اقامة حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة ✽ والله تعالى يتعالى عن ان يوصف به ✽ وانما يقع التعارض بين هذه الحجج والتناقض اى التناقض الذى استلزمه التعارض لجهلنا بالناسخ والمنسوخ فان احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالمتأخر فاذا لم يعرف التاريخ لا يمكن التمييز بين المتقدم والمتأخر فيقع التعارض ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يتمكن التعارض فى الحكم حقيقة ✽ فلا بد من بيان هذه الجملة اى التعارض وما يتعلق به من بيان شرطه وحكمه وغير ذلك وهذا اى الذى نشرع فيه

﴿ باب المعارضة ﴾

اى باب بيانها (قوله) وهذا الفصل اى فصل بيان المعارضة اربعة اقسام فى الاصل اى باعتبار نفس المعارضة من غير نظر الى انها وقعت فى الحجج الشرعية اوفى غيرها ✽ وهذا ليس من قبيل تقسيم الجنس الى انواعه كتقسيم الحيوان الى انسان وفرس وحمار وغيرها ليشترط فيه اشتراط مورد التقسيم بين الاقسام بل هو من قبيل تقسيم الكل الى اجزائه كتقسيم الانسان الى حيوان وناطق فان مورد التقسيم بيان المعارضة والبيان بصفة الكمال لا يحصل الا ببيان الاقسام الاربعة فكان بيان كل قسم بمنزلة جزء من البيان فلذلك لم يشترط فيه اشتراط مورد التقسيم (قوله) وركن المعارضة كذا ✽ ركن الشئ ما لا وجود لذلك الشئ الا به وانه يطلق على جزء من الماهية كقولنا القيام ركن الصلوة ويطلق على جميعها كما فى هذه الصورة فان

ماقسر الركن به هو تفسير نفس التعارض ايضا كذا قيل * وانما قيد بتساوى الحجتين ليتحقق التقابل والتدافع اذلامقابلة بين الضعيف والقوى بل يترجح القوى فالمشهور لا يقابل المتواتر وخبر الواحد لايعارض المشهور * وقيد بتضاد الحكمين اى بمخالفتهما لانهما اذا كانا متفقين يتايد كل دليل بالاخر ولايقع التعارض * وذلك اى اشتراط اتحاد المحل والوقت باعتبار ان المضادة والتنافى بين الشيئين لايتحقق فى محلين وكاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة وامها مع ان الموجب واحد وهو النكاح فكيف اذا كان اثنين * ولا فى وقتين لما ذكر فى الكتاب ويندرج فيما ذكر اتحاد الحال ايضا فان اختلافها من قبيل اختلاف المحل اواختلاف الوقت واتحاد النسبة شرط ايضا وان لم يذكره الشيخ لجواز اجتماع الضدين فى محل واحد فى وقت واحد بالنسبة الى شخصين كاجتماع الحل والحرمة فى المنكوحة بالنسبة الى الزوج وغيره وكاجتماع الابوة والبنوة فى شخص واحد فى وقت واحد بالنسبة الى ولده ووالده * قال شمس الائمة رحمه الله ومن الشرط ان يكون كل واحد منهما موجبا على وجه يجوز ان يكون ناسخا للآخر اذا عرف التاريخ بينهما فيجرى التعارض بين الآيتين والسنتين ولايجرى بين القياسين لان احدهما لايجوز ان يكون ناسخا للآخر فان النسخ لايكون الاعن تاريخ وذلك لايتحقق فى القياسين ولا بين اقوال الصحابة رضى الله عنهم لان كل واحد منهم انما قال ذلك عن رأيه فالرواية لاتثبت بالاحتمال وكما ان الرأيين من واحد لايصلح ان يكون احدهما ناسخا للآخر فكذا من اثنين * وقد سمى بعض العلماء التعارض الذى بينا تناقضا فقال اذا اختلف الكلامان فى النفى والاثبات سميا متناقضين ويعنى به ان يكذب احدهما اذا صدق الآخر * ثم قال ولايتحقق هذا التناقض الا بوحدة المحكوم عليه فانك اذا قلت الحمل يذبح وينوى لايناقضه قولك الحمل لايذبح ولا يسوى اذا اردت به برج الحمل * وبوحدة المحكوم فانك اذا قلت المكره مختار اى له قدرة على الامتناع لايناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ماخلى ورأيه وشهوته * ويندرج فيما ذكرنا ما ذكروا من اشتراط وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والكل والجزء والشرط لانك اذا قلت زيد جالس اى فى هذا الزمان اوالمكان زيد ليس بجالس اى فى زمان اومكان آخر كان المحكوم فى الاول غيره فى الثانى * وكذا اذا قلت زيد اب اى لعمرو زيد ليس باب اى لخالد اذ المحكوم فى الاول ابوة عمرو وفى الثانى ابوة خالد * او قلت الخمر فى الدن مسكر اى بالقوة الخمر فى الدن ليس بمسكر اى بالفعل اذ المحكوم فيهما امران متغايران * ولو قلت الزنجى اسود اى جلده الزنجى ليس باسود اى جميع اجزائه كان المحكوم عليه فى الاول بعض الاجزاء وفى الثانى كلها فيتغايران * وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اى بشرط كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اى بشرط كونه اسود فان المحكوم عليه فى الاول الجسم الموصوف بالبياض وفى الثانى الجسم الموصوف بالسواد وهما متغايران * وبالجملة يشترط ان لايغاير احدا الكلامين الآخر فى شئ البتة الا فى النفى والاثبات

وركن المعارضة تقابل الحجتين على السواء لامزية لاحدهما فى حكمين متضادين فركن كل شئ مايقوم به واما الشرط فاتحاد المحل والوقت مع تضاد الحكم مثل التحليل والتحريم وذلك ان التضاد لا يقع فى محلين لجواز اجتماعهما مثل النكاح يوجب الحل فى محل والحرمة فى غيره وكذلك فى وقتين لجواز اجتماعهما فى محل واحد فى وقتين مثل حرمة الخمر بعد حلها

فينفى احدهما ماثبته الآخر بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت (قوله) وحكم المعارضة كذا ❊ اذا تحقق التعارض بين النصين وتعذر الجمع بينهما فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل بالمتأخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل باحدهما ليس باولى من العمل بالاخر والترجيح لايمكن بلامرجح ولاضرورة فى العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذى يمكن العمل به بعدهما فلايجب العمل بمايحتمل انه منسوخ واذاتساقطا وجب المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا لم يكن فيه ذلك النصان بتساقطهما فلابد من طلب دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة ❊ ثم ان كان التعارض بين الآيتين وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن اوالى اقوال الصحابة والقياس ان لم توجد ❊ وان كان بين السنتين وجب المصير الى مابعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ❊ وذلك نوعان اقوال الصحابة والقياس ❊ ثم عند من اوجب تقليد الصحابى مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لايدرك به وجب المصير الى اقوالهم اولا فان لم يوجد فالى القياس ❊ ويؤيده ما ذكر الشيخ فى شرح التقويم حكم المعارضة هو انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة فالميل الى القياس ولاتعارض بين القياس وبين قول الصحابى ❊ وعند من لايوجب تقليد الصحابى فيما يدرك بالقياس وجب المصير الى ماترجح عنده من القياس وقول الصحابى لان قوله لما كان بناء على الراى كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحرى ❊ ثم مختار الشيخ ان كان القول الاول يكون قوله على الترتيب فى الحجج متعلقا بالمجموع اى حكم المعارضة بين الايتين المصير الى السنة وبين السنتين نوعان المصير الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لاعلى التساوى ❊ وان كان القول الثانى يكون قوله على الترتيب فى الحجج متعلقا بما تقدم لابقوله الى القياس واقوال الصحابة اى الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها يصار الى احدهما ❊ وقيل معناه على الترتيب فى الحجج بحسب اختلاف العلماء واتفاقهم فى ذلك ❊ وذكر فى بعض الشروح وانما قال وبين سنتين نوعان وان كان يصار الى قول الصحابى اولا ثم الى القياس لان المصير اليهما من حكم المعارضة بين سنتين الا ان فى قول الصحابى شبهة السماع فيقدم على القياس (قوله) وعند العجز يعنى عند العجز عن المصير الى دليل آخر على الترتيب المذكور بان لم يوجد بعد النصين المتعارضين دليل آخر يعمل به اويوجد التعارض فى الجميع يجب تقرير الاصول اى يجب العمل بالاصل فى جميع مايتعلق بالنصين كما سيجئ بيانه ❊ فصار الحاصل ان حكم المعارضة نوعان المصير الى مابعد المتعارضين من الدليل ان امكن وتقرير الاصول ان لم يمكن ثم فى النوع الاول ان كان التعارض بين آيتين فالمصير

(الى)

حكم المعارضة بين آيتين [المـ]صير الى السنة وبين [الـ]سنتين نوعان المصير الى [الـ]قياس واقوال الصحابة [ر]ضى الله عنهم على الترتيب [فى] الحجج ان امكن لان [ا]لجهل بالناسخ يمنع العمل [به] واوعند العجز يجب تقرير الاصول واذا ثبت [هذ]ا الاصل فى وقوع [الـ]معارضة الجهل بالناسخ [و]المنسوخ اختص ذلك بالكتاب والسنة فكان بين آيتين

الى السنة وان كان بين سنتين فنوعان المصير الى القياس والى اقوال الصحابة ❁ وان جعلت المصير الى اقوال الصحابة والقياس نوعا واحدا وتقرير الاصول عند العجز نوعا آخر فله وجه وبالجملة فى هذا الكلام نوع اشتباه ولم يتضح لى سره ❁ ثم المصير الى السنة فى تعارض الآيتين والمصير الى اقوال الصحابة والقياس فى تعارض السنتين انما يجب اذا كان التساوى ثابتا فى عدد الحجج بان كان من كل جانب واحد اواكثر فان كان من جانب دليل واحد ومن جانب دليلان فاختلف فيه فقال بعضهم ان احد الدليلين يسقط بالتعارض والدليل الاخر الذى سلم عن المعارضة يتمسك به ولا يجب المصير الى مابعده من الدلائل ❁ وعند بعضهم لاعبرة لكثرة العدد وقلته فى التعارض وسيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل ❁ ثم قيل نظير التعارض بين الآيتين والمصير الى السنة قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن وقوله عز وجل واذا قرئ القرأن فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القرأة على المقتدى لوروده فى الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق والسباق والثانى ينفى وجوبها عنه اذ الانصات لايمكن مع القرأة وانه ورد فى القرأة فى الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان فيصار الى الحديث وهو قوله عليه السلام من كان له امام فقرآءة الامام له قرآءة وقوله عليه السلام فى الحديث المعروف واذا قرأ فانصتوا ❁ ولايعارضهما قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب لانه محتمل فى نفسه قد يراد به نفى الفضيلة على ماعرف ❁ ونظير التعارض بين السنتين والمصير الى القياس ماروى النعمان بن بشير رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رضى الله عنها انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات (قوله) اوقرائتين مثل قوله تعالى وارجلكم بالنصب والجر وقوله جل ذكره يطهرن بالتشديد والتخفيف ❁ ولايقال ينبغى ان لايقع التعارض بين القرائتين لانه انما يقع للجهل بالناسخ ولايتصور نسخ احدى القرائتين بالاخرى لنزولهما فى وقت واحد فلايتحقق شرط النسخ وهو زمان يتمكن فيه من العمل اوالاعتقاد ❁ لانا نقول لانسلم نزولهما فى وقت واحد بل الاذن بالقرأة الثانية ثبت بسؤال الرسول صلى الله عليه وسلم بعد مانزلت القرأة الاولى بزمان طويل فيتحقق شرط النسخ وتكون القرأة الثانية ناسخة لحكم الاولى فيما لم يمكن الجمع بينهما الا انا لما لم نعرف الاولى من الثانية وقع التعارض بينهما كما يقع بين الآيتين (قوله) لان القياس لايصلح ناسخا اى لايصلح ناسخا لشئ اصلا اما الكتاب والسنة والاجماع فلان الناسخ لابد من ان يكون فوق المنسوخ اومثله ولامماثلة بين الكتاب والسنة والاجماع وبين القياس واما القياس فلان النسخ لبيان انتهاء مدة حسن المشروع ولهذا لابد من ان يكون بينهما مدة ولامدخل للرأى فى معرفة انتهاء حسن المشروع ولايتحقق التقدم والتأخر فى المعانى المودعة فى النص ايضا ❁ وبيان ذلك اى بيان عدم التعارض بين القياسين كذا يعنى المراد من قولنا لا تعارض بين القياسين انهما لايسقطان به بل يجب العمل باحدهما بشرط التحرى

اوقرائتين فى اية اوبين سنتين اوسنة وآية لان النسخ فى ذلك كله سائغ على مانبين ان شاء الله تعالى واما بين قياسين اوقولى الصحابة رضى الله عنهم فلا لان القياس لا يصلح ناسخا وقول الصحابى بناء على رأيه فحل محل القياس ايضا بيان ذلك ان القياسين اذا تعارضا لم يسقطا بالتعارض ليجب العمل به بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان تعارض النصين كان لجهلنا بالناسخ والجهل لا يصلح دليلا شرعيا لحكم شرعى وهو الاختيار

اذا احتاج الى العمل وان لم يقع له حاجة الى العمل يتوقف فيه * وهذا عندنا وعند الشافعي رحمه الله يعمل بايهما شاء من غير تحر ولهذا صارله فى مسئلة واحدة قولان واقوال واما الروايتان اللتان روينا عن اصحابنا فى مسئلة واحدة فانما كانتا فى وقتين مختلفين فاحدهما صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم تعرف الاخيرة منهما كالحديث الذى روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتين مختلفتين فانه عليه السلام قد قالهما فى زمانين ولكن لم يعرف السابق من اللاحق كذا ذكر ابو اليسر * فصار حاصل ماذكرنا ان التعارض يجرى بين النصين الذين تحقق النسخ فيهما ولايجرى بين القياسين بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه فاقام الشيخ دليلا على الحاصل فقال لان تعارض النصين كذا * وتقريره ماذكر القاضى الامام فى التقويم ان النصين لايتعارضان الا والاول منهما منسوخ لايجوز العمل به لكنا جهلناه والجهل لايطلقنا عملا شرعيا والاختيار عمل شرعى واما القياسان فيتعارضان على طريق ان كل واحد منهما صحيح العمل به لانه جعل حجة يعمل به اصاب المجتهد به الحق عند الله تعالى او اخطأه ولما كان كل واحد منهما حجة لم يسقط وجوب العمل فان قيل لما كان كل واحد من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحر كما فى اجناس مايقع به التكفير قلنا قدبينا ان القياس حجة صحيحة فى حق العمل فاذا تعارض القياسان كان كل واحد منهما حجة فى حق العمل به لكن كلاهما ليس بحجة فى حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى واحد والقياس لايدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به ماهو باطن لادليل عليه كما قال عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فتصلح شهادة القلب حجة فى ذلك فيعمل بما شهد به قلبه * ولما ثبت ان القياس حجة فى حق العمل دون الاصابة فمن حيث انهما حجتان فى العمل يهما ثبت الخيار من غير تحر كما فى الكفارات ومن حيث ان الحق عند الله تعالى واحد صارا متعارضين فيجب ان يسقطا لان احدهما خطأ والاخر صواب ولايدرى ايهما الصواب كما فى النصين فمن وجه يسقط ومن وجه لايسقط فقلنا يحكم فيه برأيه ويعمل بشهادة قلبه بخلاف الكفارات كذا ذكر الشيخ فى شرح التقويم (قوله) فاما تعارض القياسين فلم يقع من قبل الجهل من كل وجه اى من قبل الجهل بالدليل الذى يجب العمل به * لان ذلك اى القياس * وضع الشرع اى دليل وضعه الشرع لاجل العمل به وان وقع خطأ وان الشرع وضع القياس بطريقه وهو ان يجتهد فى المنصوص ويبين الوصف المؤثر ويحافظ شرائطه فيكون كل قياس صحيحا بوضع الشرع فلايكون التعارض بناء على الجهل من هذا الوجه * فاما فى الحقيقة اى فى اصابة الحق حقيقة ووقوع العلم فلا اى لم يضعه الشرع طريقا اليه فيكون سبب التعارض الجهل من هذا الوجه * الا انه اى لكن القايس لما كان مأجورا على عمله اى اجتهاده اخطأ الحق او اصاب * وجب التخيير اى الحكم بالتخيير * لاعتبار شبهة الحقية اى بالنظر الى كون كل واحد منهما حقا فى وجوب العمل * ووجب العمل بشهادة القلب طلبا للحق حقيقة لانه واحد ولهذا كان له ان يعمل باحدهما بشهادة قلبه وليس له ان يعمل

اما تعارض القياسين [لم] يقع من قبل الجهل [م]ن كل وجه لان ذلك وضع [ال]شرع فى حق العمل فاما فى الحقيقة فلا من قبل [ا]ن الحق فى المجتهدات [و]احد يصيبه المجتهد مرة [و]يخطئ اخرى الا انه [لم]ا كان ماجورا على عمله [و]جب التخيير لاعتبار شبهة الحقية فى حق نفس العمل بشهادة القلب لانه دليل عند الضرورة لاختصاص القلب بنور الفراسة واما فيما يحتمل النسخ فجهل محض بلا شبهة

بالقياسين جميعا كما قال الشافعي رحمه الله لان الحق لما كان واحدا كان الجمع بينهما في العمل جمعا بين الحق والباطل كذا قال ابو اليسر ❊ لانه اى المذكور وهو شهادة القلب دليل لطالب الحق عند الضرورة وهي انقطاع الادلة كما في اشتباه القبلة وغيره ❊ والفراسة نظر القلب بنور يقع فيه ❊ وفي الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا اى ابصرت وفهمت وهو يتفرس اى يتثبت وينظر وتقول منه رجل فارس النظر وانا افرس منه اى اعلم وابصر ومنه قوله عليه السلام اتقوا فراسة المؤمن ❊ واما فيما يحتمل النسخ اى التعارض فيما يحتمل النسخ وهو الكتاب والسنة ❊ فجهل محض اى بناء على جهل محض بالناسخ ❊ بلا شبهة اى بلا شبهة حقيقة في كليهما في حق العمل بل الحق ليس الا واحدا منهما في حق العلم والعمل جميعا (قوله) ولان القول بتعارض القياسين يعنى اذا قلنا بتحقق التعارض في القياسين فلا نجد بدا من ترتب حكمه عليه وهو التساقط ويؤدى ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة الواقعة ولا يمكنه ذلك الا بدليل واحد القياسين حق عند الله تعالى لا محالة وحجة يقينا فكان العمل باحدهما على احتمال انه الحجة حقيقة اولى من العمل بلا دليل فحل له العمل بالمحتمل لهذه الضرورة ❊ فاما في تعارض الحجتين من الكتاب او السنة فلا ضرورة لانه يترتب عليهما دليل شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في العمل بما يحتمل انه ليس بحجة اصلا وهو المنسوخ (قوله) ومثال ذلك اى نظير ما ذكرنا من التساقط وعدم التخيير في تعارض النصين وعدم التساقط وثبوت التخيير بشرط التحرى في تعارض القياسين مسئلتا الانائين والثوبين فان المسافر اذا كان معه اناان من الماء احدهما نجس والآخر طاهر وليس له ماء طاهر سواهما وانه لا يعرف الطاهر من النجس ليس له ان يتحرى للوضوء عندنا خلافا للشافعي رحمه الله بل يصلى بالتيمم ❊ لانه اى التيمم او التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء الطاهر وقد تحقق العجز ههنا بالتعارض فلم يكن مضطرا الى استعمال التحرى للوضوء لما امكنه اقامة الفرض بالبدل فلذلك لا يجوز له التوضئ باحدهما بالتحرى وبدونه فهذا نظير تعارض النصين ❊ ونظير تعارض القياسين مسئلة الثوبين وهي ما لو كان معه ثوبان نجس وطاهر ولا يعرف الطاهر من النجس وليس له ثوب آخر طاهر ولا ماء يغسلهما به فانه يتحرى ويصلى في الذي يقع تحريه على انه طاهر لان الضرورة قد تحققت ههنا لانه لا يجد بدا من ستر العورة في الصلوة وليس للستر بدل يتوصل به الى اقامة الفرض فجاز له التحرى لهذه الضرورة حتى ان في مسئلة الانائين لو احتاج الى الماء للشرب عند استيلاء العطش وعدم الماء الطاهر كان ان يتحرى ايضا لان الماء لا خلف له في حق الشرب فكان مضطرا في اقامة الشرب به فيجوز له التحرى للشرب الا ترى انه جاز له شرب الماء النجس حقيقة عند الضرورة فالتحرى الذي فيه اصابة الطاهر مأمول فيه اولى بالجواز يوضحه ان في مسئلة الانائين لو كانا نجسين لا يؤمر بالتوضئ بهما ولو فعل لا يجوز لوجود الخلف وهو التراب وفي مسئلة الثوبين لو كان كلاهما نجسين يؤمر بالصلوة في احدهما ويجزيه وذلك لانه ليس للستر او الثوب خلف ينتقل الحكم اليه عند العجز فيجوز له التحرى الذي فيه

ولان القول بتعارض القياسين يوجب العمل بلا دليل هو الحل وتعارض الحجتين من الكتاب والسنة يوجب العمل بالقياس الذى هو حجة ومثال ذلك ان المسافر اذا كان معه اناان في احدهما ماء نجس وفي الآخر طاهر وهو لا يدرى عمل بالتيمم لانه طهور مطلق عند العجز وقد وقع العجز بالتعارض فلم يقع الضرورة فلم يجز العمل بشهادة القلب ولو كان معه ثوبان نجس وطاهر لا ثوب معه غيرهما عمل بالتحرى

اصابة الطاهر مادون ايضا * وقوله لضرورة الوقوع فى العمل بلا دليل معناه انه لولم يعمل بالتحرى الذى هو دليل جائز العمل عند الضرورة لاحتاج الى العمل باستصحاب الحال الذى هو ليس بدليل لانه يحتاج الى ان يصلى فى ايهما شاء بناء على ان الاصل فيه الطهارة اذ لايجوز له ان يصلى عريانا فى هذه الحالة بالاتفاق لوجود الثوب الطاهر من وجه كما لايجوز له الصلوة عريانا اذا وجد ثوبا ربعه طاهر لاغير لوجود الثوب الطاهر من وجه باعتبار ان للربع حكم الكل فى بعض الصور والعدول عن العمل بالدليل الى ماليس بدليل فاسد * ثم ماذكرنا من عدم جواز التحرى ووجوب التيمم فى مسئلة الانائين مذهبنا وعند الشافعى رحمه الله يتحرى ويتوضأ بما يقع تحريه على انه طاهر لان التراب انما جعل طهورا فى حالة العجز عند استعمال الطاهر قطعا ولم يوجد العجز لان دليل الوصول الى الطاهر قائم وهو التحرى فقيام الدليل يمنع ثبوت صفة الطهورية ولانه متى صلى بتوضؤ بالماء الذى تحراه كانت صلوة بطهارة حقيقية من وجه ومتى صلى بتيمم كانت صلوة بغير طهارة حقيقية من كل وجه لان التيمم ليس بطهارة حقيقية على اصله فكان الاول اولى * وانا نقول ان التحرى حجة ضرورية فلا يظهر الاعند فقد التحصيل من كل وجه وقد امكنه التحصيل بالخلف فلا يكون التحرى معتبرا فى هذه الحالة * وقوله انه جعل خلفا حالة العجز عن استعمال الطاهر كذلك ولكن العجز عنه ثابت لانه لايمكنه الاستعمال الا بالتحرى وشرع الخلف يمنع عنه ولان حل الصلوة بتيمم عاق بعدم ظهور مطلق لا بعدم ظهور من وجه دون وجه فصار الحرف ان الخصم جعل شرع التحرى مانعا من ثبوت الخلفية للتراب لان العجز لايثبت مع التحرى وقلنا التحرى ليس بدليل موصل اليه وانما اعتبر حجة لبناء الحكم عليه عند ضرورة فقد سائر الادلة فاذا كان ثم خلف مشروع يمنع ظهور حجية التحرى فيثبت العجز فاذا لايمكنه اعتبار التحرى حجة الاعند فقد الخلف لان الخلف اقوى من التحرى كذا فى اشارات الاسرار لابى الفضل * وهذا الخلاف اذا كان الطاهر والنجس سواء اوكانت الغلبة النجس فان كانت الغلبة للطاهر بان كان احد الاوانى الثلاثة نجسا واثنان طاهران يجب التحرى بالاتفاق لان الاعتبار للغالب و باعتبار الغالب لزمه استعمال الماء الطاهر واصابته بتحريه مامولة * ثم فيما اذا كانا سواء اوكانت الغلبة للنجس حتى لزمه التيمم فالاحوط ان يريق الكل ثم يتيمم اليه اشار محمد رحمه الله لكون تيممه فى حال عدم الماء بيقين * وان لم يرق اجزاه ايضا لانه عدم آلة الوصول الى الماء الطاهر * وذكر الطحاوى رحمه الله انه يخلط المائين ثم يتيمم وهذا احسن لان بالاراقة ينقطع عنه منفعة الماء وبالخلط لاينقطع فانه يسقيه دوابه ويشرب به عند الضرورة * و بعض المتأخرين من مشايخ بلخ كان يقول يتوضأ بالانائين جميعا احتياطا لانه يتيقن بزوال الحدث عند ذلك لانه قد توضأ مرة بالماء الطاهر وحكم نجاسة الاعضاء اخف من حكم الحدث فاذا كان قادرا على ازالة اغلظ الحدثين لزمه ذلك وقاس بسؤر الحمار يؤمر بالتوضى به مع التيمم احتياطا * ولسنا نأخذ به لانه اذا فعل ذلك كان متوضاء بما يتيقن نجاسته ومنجسا اعضائه ايضا خصوصا رأسه فانه بعد المسح بالماء النجس لايطهر

ورة الوقوع فى العمل
دليل وهو الحال

(بالمسح)

بالمسح بالمـاء الطاهر فلامعنى للامر به بخلاف سؤر الحمار فانه ليس بمنجس ولهذا لو غمس الثوب فيه جازت صلوته فيه فيستقيم الامر بالجمع بينه وبين التيمم احتياطا كذا فى المبسوط (قوله) وكذلك من اشتبهت عليه القبـلة عطف على مسئلة الثوبين اى وكما ان صاحب الثوبين يعمل بالتحرى عند الاشتباه من اشتبهت عليـه القبلة بانقطاع الادلة يعمل به ايضا ولايكون له ان يختار اى جهة شاء من غير تحر ❊ لماقلنا يعنى فى تعارض القياسين ان الصواب فى الحقيقة واحد منهما اى من الاجتهادين وان كان كل واحد صوابا فى حق العمل به فكذا الصواب فى جهات الكعبة واحد فى الحقيقة وان كانت كل جهة صوابا فى انتقال الحكم اليه عند الاشتباه ❊ اولما قلنـا فى موضعه من شرح المبسوط وغيره ان الصواب فى مسئلة القبلة فى الحقيقة واحد من الظنين او من الجهتين لان الكعبة ليسـت الا واحدة واذا كان كذلك لم يسقط الا بتلاء بايجاب التحرى لما مر فى مسـئلة القياسين حتى لو توجه الى جهة عند الاشتباه من غير تحر وجبت عليـه اعادة الصلوة لان التحرى صار فرضا من فروض صلوته فاذا تركه لايجزيه صلوته كما لو ترك استقبال القبلة عند عدم العذر الا اذا تبين انه اصاب القبلة فحينئذ تجوز صلوته لان فرضية التحرى لمقصود وقد توصل الى ذلك المقصود بدونه فسقطت فرضيته عنه (قوله) واذا عمل بذلك يعنى اذا ثبت له الخيار فى تعارض القياسـين وعمل باحدهما بالتحرى ❊ لم يجز نقضه اى نقض ذلك العمل الا بدليل فوقه من الكتاب والسـنة بان ظهر نص بخلافه فتبين به ان العمل كان باطلا ❊ حتى لم يجز نقض حكم امضى اى اتم بالاجتهـاد ❊ بمثله اى باجتهاد مثله ❊ وقوله لان الاول متصل بقوله لم يجز نقضه الا بدليل فوقه ❊ لان الاول اى القيـاس الاول ترجح بالعمل به اى يقوى باتصال العمل به وترجحت جهة الصواب فيـه به لان الحكم بصحة العمل يتضمن الحكم بكونه حجة وصوابا ظاهرا ومن ضرورته ترجح جانب الخطأ فى الآخر فلا يجوز نقض ماثبت بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه ❊ وقوله ولم ينقض التحرى باليقين فى القبلة جواب عما يقال انك قد قلت ان الاجتهـاد لاينقض بمثله ولكنه ينقض بدليل فوقه ثم فى مسئلة اشتبـاه القبلة لم ينقض ماادى بالتحرى بدليل فوقه بان تيقن بانه كان مخطئا للقبلة فى تحريه كما ينقض حكم امضى بالاجتهـاد اذا ظهر نص بخلافه ❊ فاجاب بان ذلك اليقين حادث ليس بمناقض يعنى هذا اليقين لم يكن موجودا عند الاجتهـاد حقيقة ولم يكن له طريق الى التوصل اليه لانقطاع الادلة بالكلية وانما حدث بعد العمل بذلك الاجتهاد فلايؤثر ذلك فى ابطال مامضى بمنزلة ما اذا عمل بالاجتهاد فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم ثم نزل نص بخلافه لم يؤثر ذلك فى انتقاض ذلك العمل لانه لم يكن موجودا قبل الاجتهاد والعمل الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم اقتدى عن اسارى بدر بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وهو قوله تعالى ما كان لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض ولم يؤثر ذلك فى ابطال مامضى لما ذكرنا فكذا هذا بخلاف العمل بالاجتهاد فى زماننـا فانه اذا ظهر نص بخلافه ينتقض لان الموجب للبطلان كان موجودا وقت الاجتهاد وكان طريق الوصول اليـه وهو الطلب قائما الا انه خفى عليه لتقصيره

وكذلك من اشتبهت عليه القبلة ولادليل معه اصلا عمل بشهادة قلبه من غير مجرد الاختيار لمـا قلنا ان الصواب واحد منهمـا فلم يسقط الابتلاء بل وجب العمل بشهادة قلبه واذا عمل بذلك لم يجز نقضه الا بدليل فوقه يوجب نقض الاول حتى لم يجز نقض حكم امضى بالاجتهاد بمثله لان الاول ترجح بالعمل به ولم ينقض التحرى باليقين فى القبلة لان اليقين حادث ليس بمناقض بمنزلة نص نزل بخلاف الاجتهـاد او اجماع انعقد بعد امضاء حكم الاجتهاد على خلافه واما العمل به فى المستقبل على خلاف الاول فهو عام ان كان الحكم المطلوب به يحتمل الانتقال من جهة الى جهة حتى انتقل من بيت المقدس الى الكعبة وانتقل من عين الكعبة الى جهتها فصلح التحرى دليلا على خلاف الاول

فى الطلب فينقض لفوات شرط صحة الاجتهاد وهو عدم النص * هذا هو الكلام فى العمل باحد القياسين فيما مضى فاما الكلام فى العمل بالقياس الاخر فى المستقبل فعلى ماذكر فى الكتاب ان الحكم المطلوب بالاجتهاد ان احتمل الانتقال من محل الى محل اوالانتساخ والتعاقب وجب العمل بالاجتهاد الاخر اذا تبدل رأيه اليه * والافلا اى ان لم يحتمل الانتقال والتعاقب لايجوز العمل بالاجتهاد على خلاف الاول فى المستقبل لانا لوقلنا بالجواز ادى الى تصويب كل قياس لمابينا انه اذا تحرى وعمل وجعل التحرى حجة له ضرورة صار الذى عمل به هو الحق عندالله تعالى بدليل التحرى والاخر خطافاذا جوز ناله العمل بالاخر صار هذا هو الحق عندالله تعالى ايضا فاذاكان الحكم ممالايحتمل التعاقب والانتقال لزم القول بتعدد الحقوق عندالله تعالى لامحالة * فاما اذا كان مما يحتمل الانتقال والتعاقب فلايلزم منه القول بالتعدد وقد ابتلينا بالقياس فى الحوادث وقد استقر رأيه فى هذه الحادثة على ان الصواب هو الاخر فيلزمه العمل به كما اذا لم يعارضه القياس الاول (قوله) وكذلك فى سائر المجتهدات اى كما يعمل بتبدل التحرى فى المستقبل فى مسئلة القبلة يعمل بتبدل الراى فى المجتهدات القابلة للانتقال فى المستقبل ايضا اذا استقر رأيه على ان الصواب هو الثانى لان تبدل الرأى يشبه النسخ فيعمل به فى المستقبل ولا يظهر به بطلان الماضى كما فى النسخ الحقيقى * وهذا اذا لم يلحق به حكم حاكم فان لحق به حكم فلا يعمل بتبدل الرأى فى المستقبل ايضا كما لا يعمل به فى الماضى لان القضاء الذى نفذ فى محل لا يحتمل الانتقال الى محل احر فيلزم ذلك المحل واليه اشار الشيخ بقوله من المشروعات القابلة للانتقال * بيانه اذا ادى اجتهاد مجتهد الى الخلع انفسخ مثلا فنكح امراة خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده لزمه تسريحها ولم يجزله امساكها على خلاف اجتهاده الحادث ولكن لايحرم الوطئات السابقة * ولو حكم حاكم بصحة النكاح بعد ان خالع الزوج ثلثا ثم تغير اجتهاده لم يفرق بينهما ولم ينقض الاجتهاد السابق بصحة النكاح فى المستقبل فانه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض النقض ايضا ولتسلسل واضطرب الاحكام ولم يوثق بها كذا ذكر بعض الاصوليين (قوله) واما الذى لايحتمله اى لايحتمل الانتقال فرجل صلى فى ثوب على تحرى طهارته * حقيقة اى وقع تحريه على ثوب هو فى الحقيقة طاهر * اوتقديرا اى صلى فى ثوب بالتحرى وهو فى الحقيقة نجس لكن الشرع لما حكم بجواز الصلوة فيه ثبت طهارته تقديرا * اومعناه ان الشك وقع فى الثوبين اللذين احدهما نجس والاخر طاهر كله حقيقة اوالاخر ربعه اواكثر منه طاهر فصلى فى احدهما على ظن انه هو الطاهر حقيقة اوتقديرا ثم وقع اكبر رأيه على الاخر انه هو الطاهر حقيقة اوتقديرا لم يجزه ماصلى فى الثانى مالم يثبت طهارته حقيقة اوتقديرا بدليل موجب للعلم لانا لما حكمنا بجواز الصلوة فى الثوب الاول فقد حكمنا بانه هو الطاهر ومن ضرورته الحكم بنجاسة الثوب الثانى * وهذا وصف اى تنجس الثوب وصف لايقبل الانتقال من محل الى محل لان النجاسة متى ثبتت فى محل لاتحول عنه الى مكان اخر ولايرد الشرع بتحوله لان الشرع لايرد بتغيير الحقايق فلوقلنا بصحة التحرى ثانيا كان تحويلا * فبطل العمل به اى بهذا التحرى الثانى *

ـث فى سائر المجتهدات
ـشروعات القابلة
ـقال والتعاقب واما
لا يحتمله فرجل
فى ثوب على تحرى
ـته حقيقة اوتقديرا
ـل رأيه فصلى فى ثوب
على تحرى انه هذا
. وان الاول نجس
. ماصلى فى الثانى
ـن يتيقن بطهارته لان
ـى الاول او جب
. بطهارة الاول
ـسة الثانى وهذا
ـب لايقبل الانتقال
ـعين الى عين فبطل
ـل به

بخلاف امر القبلة لانه ليس من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الى جهة الحكم بان تلك الجهة هى جهة الكعبة الاترى انه وان تبين الخطأ جازت صلوته فكان تحريه الى جهة اخرى مصادفا محله وههنا من ضرورة الحكم بجواز الصلوة الاولى الحكم بان الطاهر ذلك الثوب الاترى انه لوتبين فيه النجاسة يلزمه الاعادة * بينه ان الصلوة الى غير القبلة تجوز فى حالة الاختيار مع العلم وهو التطوع على الدابة والصلوة فى الثوب الذى فيه نجاسة كثيرة لاتجوز فى حالة الاختيار فمن ضرورة جواز الاولى تعين صفة الطهارة فى ذلك الثوب والنجاسة فى الثوب الاخر والاخذ بالدليل الحكمى واجب مالم يظهر خلافه * وعلى هذا قال محمد رحمه الله فى المبسوط لولم يعلم ان فى احدهما نجاسة حتى صلى وهو ساه فى احدهما الظهر وفى الاخر العصر وفى الاول المغرب وفى الاخر العشاء ثم نظر فاذا فى احدهما قذر ولا يدرى انه هل الاول اوالآخر فصلوة الظهر والمغرب جائزة وصلوة العصر والعشاء فاسدة لانه لما صلى الظهر فى احدهما جازت صلوته باعتبار الظاهر فذلك بمنزلة الحكم بطهارة ذلك الثوب ونجاسة الثوب الاخر فكل صلوة اداها فى الثوب الاول فهى جائزة وما اداها فى الثوب الاخر وجبت اعادتها ولا يلزمه اعادة المغرب لمكان الترتيب لانه حين صلى المغرب ما كان يعلم ان عليه اعادة العصر والترتيب بمثل هذا العذر يسقط (قوله) ومثال القسم الثانى وهو تقرير الاصول عند العجز * من القسم الرابع وهو حكم المعارضة اذهو رابع الاقسام المذكورة فى اول الباب سؤر الحمار والبغل فان الدلائل لما تعارضت فى سؤر الحمار ولم يمكن العمل بالقياس بقى مشتبها فوجب تقرير الاصول كما ذكر فى الكتاب * ثم قيل فى بيان التعارض ان الاخبار تعارضت فى اباحة لحم الحمار وحرمته فان عبدالله بن ابى اوفى رضى الله عنه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن ابجر ان النبى صلى الله عليه وسلم اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سؤره لانه متولد من اللحم فيؤخذ حكمه منه وكذا اختلاف الصحابة رضى الله عنهم فيه ظاهر ايضا فان ابن عمر رضى الله عنهما كان يكره التوضؤ بسؤر الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن عباس رضى الله عنهما كان يقول ان الحمار يعتاف القت والتبن فسؤره طاهر لابأس بالتوضؤ به * والقياس لايصلح شاهدا اى لاحد الجانبين اومثبتا للحكم ههنا لانه لايصلح لنصب الحكم ابتداء اذالقياس لتعدية الحكم لاللاثبات ابتداء لان نصب احكام الشرع بالرأى باطل ولهذا لايجوز اثبات حرم المدينة وكون الوتر ركعة بالقياس كما سيأتى بيانه ان شاء الله عز وجل ومانحن فيه من هذا القبيل واذا لم يصلح القياس شاهدا وجب تقرير الاصول على ما ذكر فى الكتاب هذا هو المذكور فى عامة الكتب * ويؤيده ما ذكر فى الاسرار فى مسئلة سؤر السباع واما سؤر الحمار فهو عندنا فى حكم لحمه ولحمه مشكل وليس بحرام بات وكذلك السؤر عندنا لايفرق بينهما فى حكم التحريم والنجاسة بوجه * الاان تحقق الاشتباه والاشكال بهذا الطريق غير مسلم عند البعض لانه انما يتحقق اذا لم يثبت رجحان احدهما على الاخر وقد

ومثال القسم الثانى من القسم الرابع سؤر الحمار والبغل لان الدلايل لما تعارضت ولم يصلح القياس شاهدا لانه لايصلح لنصب الحكم ابتداء وجب تقرير الاصول فقيل ان الماء عرف طاهر فلا يصير نجسا بالتعارض

ثبت رجحان الخبر الموجب للحرمة على الموجب للحل ههنا حتى حكم اكثر العلماء بحرمة لحمه وقد ذكره الشيخ بعد هذا بورقة ايضا فينبغى ان يحكم بنجاسته سؤره ايضا ❊ الا ترى ان اصحابنا حكموا بنجاسة سؤر الضبع مع تعارض اخبار الحل والحرمة فى لحمها باعتبار ترجيح الحرمة ❊ كيف والدليل الموجب للحل وهو حديث غالب مأول فانه عليه السلام قال له كل من سمين مالك وذلك محمول على اكل الثمن على ماعرف ❊ اوعلى حال الضرورة على ماروى فى بعض الروايات انه قيل للنبى صلى الله عليه وسلم انه قد اصابتنا سنة وان سمين مالنا فى الحمير فقال كلوا من سمين مالكم واذا كان كذلك لم يتحقق شرط التعارض وهو المساواة فى الحجتين اواتحاد المحل ❊ وكذلك ادعاؤهم ان القياس لايصلح شاهدا فيما نحن فيه لانه لنصب الحكم فى هذا المحل غير فرع ايضا لان ذلك فيما اذا لم يوجد له اصل يلحق به فاما اذا وجد فلا وههنا امكن الحاق سؤر الحمار بسؤر الكلب فى النجاسة بعلة حرمة الاكل اوبسؤر الهرة فى الطهارة بعلة الطوف فانى يكون هذا نصب الحكم ابتداء الا ترى ان سؤر سواكن البيوت الحق بسؤر الهرة فى الطهارة وسؤر السباع الحق بسؤر الكلب فى النجاسة ولم يكن ذلك نصب الحكم ابتداء فكذا هذا ❊ فالاحسن فى بيان التعارض ماذكره شمس الائمة البيهقى فى الكفاية ان الاخبار تعارضت فى طهارة سؤره ونجاسته فان جابرا رضى الله عنه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم سئل انتوضا بما افضلت الحمر قال نعم وبما افضلت السباع وهذا يدل على ان سؤره طاهر وروى انس رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان سؤره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة ايضا كما ذكرنا ولم يصلح القياس شاهدا لان السؤر ان اعتبر بالعرق ينبغى ان يكون طاهرا اذالعرق طاهر فى الروايات الظاهرة وان اعتبر باللبن ينبغى ان يكون نجسا اذاللبن نجس فى اصح الروايتين واذا ثبت التعارض فى الدلائل وتحقق العجزعن العمل بها بقى الاشتباه وصار الحكم مشكلا فوجب تقرير الاصول وهو اثبات ماكان على ماكان فلايتنجس به ماكان طاهرا ولايطهر به ماكان نجسا لان الطهارة اوالنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلاتزول بالشك ❊ وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله ان لحمه حرام بلا اشكال وحرمة لحمه تدل على نجاسة سؤره من غير اشكال لكن الضرورة اوجبت سقوط النجاسة فان الحمار يربط فى الدور والافنية ويشرب من الاوانى كالهرة الا ان الضرورة فيه دونها فى الهرة لانه لايدخل المضايق التى تدخلها الهرة فلو انتفت الضرورة اصلا لكان سؤره نجسا لحرمة لحمه كسؤر الكلب لان طوف الكلب حول الابواب لافى داخل الدار والبيوت ولوتحققت من كل وجه لكان الماء طاهرا وطهورا كسؤر الهرة فلما استوى الوجهان من غير ترجيح تساقطا ووجب المصير الى ماكان ثابتا والثابت قبل التعارض شيأن الطهارة فى جانب الماء والنجاسة فى جانب اللعاب وليس احدهما باولى من الاخر فبقى مشكلا فلايطهر ماكان نجسا ولاينجس ماكان طاهرا ❊ بخلاف الماء اذا اخبر عدل بنجاسته

و آخر بطهارته فانه لايصير مشكلا لان الاصل هناك بعد سقوط الخبرين بالتعارض شيءواحد وهو الطهارة فوجب المصير اليه فبقى الماء طاهرا من غير اشكال وههنا الاصل بعد التساقط شيأن الطهارة فى الماء والنجاسة فى اللعاب فبقى مشكلا ❁ فان قيل لماوجب تقرير الاصول وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولايزول واحد منهما بالشك ❁ قلنا من ضرورة تقرير الاصول زوال صفة الطهورية عن الماء لانهـا لوبقيت لزال الحدث والنجاسة به اذلامعنى للطهورية فى عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولوقلنا بزوالهما به لايكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصلين واهدارا للاخر فوجب القول بزوال الطهورية ❁ واعنى به وقوع الشك والاشتباه فيهاالا انها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم ❁ فان قيل هلا سقط استعمال الماء عند التعارض ووجب المصير الى الخلف لاغير كما فى مسئلة الانائين التى مر تقريرها ❁ قلنا لان استعمال المطهر قد وجب عليه وهذا الماء كان مطهرا بيقين ووقع الشك فى زوال هذا الوصف فلا يسقط عنه استعماله بالشك ووجب ضم التيمم اليه احتياطا ❁ فاما فى مسـئلة الانائين فاحدهما نجس بيقين كما ان الاخر طاهر بيقين وقد وجب عليه الا حتراز عن النجس كما وجب استعمال المطهر وقد عجز باعتبار عدم العلم عن استعمال المطهر منهما ولم يعجز عن الاحتراز عن النجس فلذلك سقط عنه استعمالهماووجب المصير الى الخلف ❁ ولايقال وجب ان يسـقط استعماله ايضا احترازا عن النجا سة كما فى تلك المسئلة لانه يحتمل ان يكون نجسا كمايحتمل ان يكون طاهرا لانا قدبينا ان الطا هر لايتنجس به فلايكون فى ترك استعماله احتراز عن النجاسة ولهـذا لووجد ماء مطلقا لايجب عليه غسل الرأس بعد ما توضا به ❁ وقوله فقلنا ان سؤر الحمار طاهر يشير الى ان الشك فى طهوريته لافى طهارته عنده وهو اختيار عامة المشايخ رحمهم الله ❁ ووجهه ماذكرنا ان الماء عرف طاهرا بيقين فلايزول هذا الوصف بالشـك فكان السؤر طاهرا غير طهور ❁ وهو منصوص فى غير موضع اى كونه طاهرا منصوص فى مواضع كثيرة فقد ذكر فى كتاب الصلوة ان اصاب لعاب دابة لايؤكل لحمها اوعرقها ثوبا فصلى فيه احزته الصلوة وان فحش ❁ وعن ابى يوسف رحمه الله لعاب الحماراذا اصاب الثوب فصلى فيه اجزته وان فحش ❁ وعن محمد رحمه الله ثلاث مياه لوغمس فيه الثوب تجوزالصلوة فيه الماء المستعمل وسؤر الحمار وبول مايؤكل لحمه ❁ وعندبعضهم الشـك فى طهارته لان اللعاب ان كان طاهرا كان الماء طاهرا وطهورا مالم يغلب اللعاب عليه ولوكان نجسا كان الماء نجسا كسؤرالكلب فكان الشك فيهما جميعا وانما لايتنجس الثوب والعضو به لان اليقين لايزول بالشـك لالانه طاهر حقيقة ❁ وكان هذا الاختلاف لفظى لان من قال الشك فى طهوريته لافى طهارته اراد ان الطاهر لايتنجس بهووجب به ووجب الجمع بينه وبين التراب لانه ليس فى طهارته شك اصلا لان الشك فى طهوريته انمانشأ من الشك فى طهارته لتعارض الادلة فى طهارته ونجاسته (قوله) وكذلك عرقه اى كسؤرالحمار عرقه فى كونه طاهرا وهذاجواب ظاهر الرواية وهوالصحيح

فقلنا ان سؤر الحمار طاهر وهومنصوص عليه فى غير موضع وكذلك عرقه

لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يركب الحمار معروريا والحر حر الحجاز فلابد من ان يعرق الحمار ولان معنى الضرورة في عرقه ظاهرة لمن يركبه ❊ وذكر في شرح الجامع الصغير للقاضي الامام فخر الدين رحمه الله وفي لعاب الحمار والبغل وعرقهما اذا اصاب الثوب اوالبدن عن ابي حنيفة رحمه الله ثلاث روايات في رواية قدره بالدرهم وفي رواية قدره بالكثير الفاحش وهي رواية الامالي وفي رواية لايمنع وان فحش وعليه الاعتماد ❊ وذكر شمس الائمة الحلواني رحمه الله ان عرق الحمار نجس الا انه عفي عنه لمكان الضرورة فعلى هذا لو وقع في الماء القليل يفسد وهكذا روى عن ابي يوسف رحمه الله وذكر القدوري رحمه الله ان عرق الحمار طاهر في الروايات المشهورة كذا في المحيط (قوله) ولبن الاتان اي هو طاهر كسؤرها وهو رواية عن محمد رحمه الله فانه نقل عنه ان لبن الاتان طاهر ولايؤكل وهو اختيار الشيخ وصاحب الهداية وفي ظاهر الرواية هو نجس كذا في المحيط ❊ وذكر الامام التمرتاشي في شرح الجامع الصغير وعن البزدوي انه يعتبر فيه الكثير الفاحش ❊ وعن عين الائمة الصحيح انه نجس نجاسة غليظة لانه حرام وليس فيه ضرورة فسمي مشكلا لما قلنا ❊ ذكر في المبسوط ان سؤر الحمار مشكوك فيه غير متيقن بطهارته ولا نجاسته وكان ابو طاهر الدباس رحمه الله ينكر هذه العبارة ويقول لايجوز ان يكون الشك من احكام الشرع فقال الشيخ رحمه الله ليس المراد منه انه مشكوك في الحقيقة اوانه شرع مشكلا حقيقة بل سمي مشكلا لما قلنا من تعارض الادلة ووجوب ضم التيمم اليه للاحتياط ❊ لا انه يعني به الجهل اي لا ان يعني بهذه العبارة ان حكمه مجهول لان حكمه معلوم وهو وجوب الاستعمال وانتفاء النجاسة وضم التيمم اليه على ما بينا (قوله) وكذلك الجواب في الخنثى اي ومثل الجواب الذي ذكرنا في سؤر الحمار من تقرير الاصول والعمل بالاحتياط عند وقوع الاشكال الجواب في الخنثى المشكل ايضا وهو الشخص الذي له ماللرجال والنساء ولم يوجد فيه مايترجح به احد الجانبين على الاخر اعني الذكورة والانوثة فانه لما اشكل حاله بتعارض الجهتين وجب تقرير الاصول والعمل بالاحتياط في مواضعه فيجعل بمنزلة الذكور في بعض الاحكام وبمنزلة الاناث في البعض على مايدل عليه الحال في كل حكم فيقال اكبر النصيبين في الميراث اعني نصيبي الرجل والمرأة لم يكن ثابتا له فلايثبت بالشك ويتاخر عن الرجال ويتقدم على النساء في الصلوة احتياطا ولايختنه الرجل ولا المراة لاشتباه حاله بل تشترى امة تختنه من ماله اومال بيت المال على ماعرف في كتاب الخنثى ❊ والالف فيه للتانيث كما في حبلى والبشرى وكان ينبغي ان يقال الخنثى المشكلة ويؤنث الضمير الراجع اليه كما هو المذكور في كلام الفصحاء الا ان الفقهاء نظروا الى عدم تحقق التانيث في ذاته فلم يلحقوا علامة التانيث في وصفه وضميره تغليبا للذكورة ❊ وقد يوصف الرجل به ايضا فيقال رجل خنثى ورجال خناثى وخناث قال الشاعر ❊ شعر ❊ لعمرك ماالخناث بنوقشير ❊ بنسوان تلدن ولارجال ❊ قوله وكذلك جوابهم اي جواب علمائنا في المفقود فانه لما تعارض حياته ومماته وجب تقرير الاصول فجعل حيا في ماله حتى لايورث عنه لان حياته كانت ثابتة فلاتزول بالشك وميتا في مال غيره حتى لايرث

لايلزم ولم يرد احدث به
لتعارض ووجب ضم
م اليه فسمي مشكلا
ا لا انه يعني به الجهل
لك الجواب في الخنثى
كل وكذلك جوابهم
فقود ومثال ماقلنا
لفرق بين مايحتمل
ضة وبين مالايحتملها
الطلاق والعتاق
على متهم يوجب
تبار لان ورآء الابهام
يحتمل التصرف
ح الملك فيه دليلا
بة الاختيار فاذا طلق
ثم نسي لم يجز الخيار
ل واذا عرفت ركن
ضة وشرطها وجب
ي عليه كيفية الخاص
لمعارضة على سبيل
م من الاصل وذلك
ـة اوجه من قبل
جة ومن قبل الحكم
قبل الحال ومن قبل
ان صريحا ومن قبل
ان دلالة امامن قبل
الحجة فان لايعتدل
لان فلايقوم المعارضه
الحكم يعارضه المجمل
تشابه من الكتاب
المشهور من السنة
ضه خبر الواحد لان
نهما اعتدال الدليلين

عن احد لان استحقاقه لم يكن ثابتا فلايثبت بالشك ايضا (قوله) ومثال ماقلنا من الفرق بين مايحتمل المعارضة من النصوص وبين مالايحتملها من القياس واقوال الصحابة ما اذا اوقع الطلاق اوالعتاق فى محل مبهم بان قال لامراتيه احديكما طالق اوقال لامتيه احديكما حرة وما اذا اوقع الطلاق اوالعتاق فى محل عين ثم نسيه بان قال لاحدى امراتيه انت طالق اولاحدى امتيه انت حرة ثم نسى المطلقة والمعتقة فان فى المسئلة الاولى يثبت له خيار التعيين لان الابهام لم ينشأ عن الجهل المحض كما فى القياسين وقد كان تعيين المحل مملوكا له شرعا كابتدآء الايقاع فبمباشرة الايقاع اسقط ماكان له من الخيار فى اصل الايقاع ولم يسقط ماكان له من الخيار فى التعيين فبقى ذلك الخيار ثابتا له شرعا ❊ وهو معنى قوله لان ورآء الابهام محل يحتمل التصرف اى بعدما اوقع اصل الطلاق اوالعتاق مبهما بقى شئ اخر يحتمل التصرف اى الايجاد من قبل المالك وهو تعيين المحل ❊ او معناه بعد ما اوقع اصل الطلاق مبهما بقى محل يحتمل التصرف وهو ذات المرأة لان الطلاق المبهم لم ينزل فى المحل على ما عرف فتبقى كل واحدة منهما محلا لتصرفه ❊ فصلح الملك اى بقاء الملك فى المحل دليلا لولاية الاختيار ❊ وهو كالقياسين لما كان كل واحد حجة فى حق العمل ثبت فيهما التخيير ❊ وفى المسئلة الثانية لايثبت الخيار لان الطلاق اوالعتاق قد نزل فى احديهما وخرج المحل عن ملكه والتعارض ثبت فى حقه بين المحلين لجهله بالمحل الذى عينه عند الايقاع وجهله لايثبت الخيار له شرعا ❊ ولو جعل اليه ذلك كان فيه اثبات صرف الحرمة عن محلها الى غير محلها كما فى تعارض النصين لما ثبت بناء على الجهل بالناسخ لم يثبت الخيار اذلو ثبت ذلك لكان فيه صرف الحقيقة عن حجة الى ماليس بحجة (قوله) واذا عرفت ركن المعارضة يعنى لما علمت ان ركن المعارضة تقابل الحجتين على السوآء وان شرطها اتحاد المحل والوقت كما بينا ❊ وجب ان تبنى عليه اى على ما عرفت كيفية الخلاص عن التعارض على سبيل العدم اى على وجه يعدمه من الاصل بان يقول لا اسلم ان المعارضة ثابتة لعدم ركنها وهو المساواة فى الحجتين اوعدم شرطها وهو عدم اتحاد المحل اوالوقت الى اخر ما بينا ❊ فما ذكر من بيان حكم المعارضة هو الخلاص منها على تقدير تحققها وتسليمها وهذا هو الخلاص منها على سبيل المنع ❊ مثل المحكم يعارضه المجمل اوالمتشابه فان قوله تعالى ليس كمثله شئ محكم فى نفى المماثلة فلايعارضه قوله عزوجل الرحمن على العرش استوى لانه متشابه لانتفاء ركن المعارضة وهو التساوى فى الحجتين ❊ ولو استدل مستدل فى حل البيع فى صورة من الصور بعموم قوله تعالى واحل الله البيع لايكون لخصمه ان يعارضه بقوله عز اسمه وحرم الربوا لانه مجمل فلايعارض الظاهر كذا فى بعض الشروح ❊ ومثل الكتاب اوالمشهور من السنة مثل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن لايعارضه قوله عليه السلام لاصلوة الابفاتحة الكتاب ❊ ومثل قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من انكر لايعارضه خبر القضاء بشاهد ويمين لانتفاء المساواة فى الحجتين (قوله) واما الحكم فكذا ❊ انما يطلب الخلاص من حيث الحكم لان من شرط المعارضة ان يكون الحكم الذى يثبته احد الدليلين عين

واملثة هذا كثيرة لاتحصى واما الحكم فان الثابت بهما اذا اختلف عند التحقيق سقط التعارض مثل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والمراد به الغموس وقال لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان والغموس داخل فى هذا اللغو لان المؤاخذة المثبتة مطلقة وهى فى دار الجزاء والمؤاخذة المنفية مقيدة بدار الابتلاء فصح الجمع وبطل التدافع فلايصح ان يحمل البعض على البعض ومثاله كثير

ما ينفيه الاخر بالتحقيق التدافع والتمانع فاذا اختلف الحكم عند التحقيق بان ينفي احدهما غير ما يثبته الآخر لا يثبت التدافع لامكان الجمع بينهما فلا يتحقق التعارض * مثل قوله تعالى في سورة البقرة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم فانه يوجب المؤاخذة في كل يمين مكسوبة بالقلب اي مقصودة سواء كانت معقودة اوغير معقودة فيتحقق المؤاخذة في الغموس * وقوله جل جلاله في سورة المائدة لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان يقتضي ان لا يتحقق المؤاخذة في الغموس لان الايمان على نوعين معقودة فيها مؤاخذة ولغو لا مؤاخذة فيه والآية سيقت لبيان المؤاخذة في المعقودة ونفيها عن اللغو والغموس ليست بمعقودة فكانت لغوا في حق المؤاخذة اذ اللغو اسم لكلام لا فائدة فيه وليست في الغموس فائدة اليمين المشروعة لانها خالت عنها لانها شرعت لتحقيق البر او الصدق وقد فات ذلك في الغموس اصلا فكانت لغوا اي كلاما الاعبرة به من حيث انه لم ينعقد لحكمه كبيع الحر فكانت الغموس داخلة في عموم قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم وهو معنى قول الشيخ والغموس داخل في هذا اللغو اي اللغو المذكور في المائدة * ولم يقل داخلة لتأويل الغموس بالحالف واذا كان كذلك تحقق التعارض بين الآيتين من حيث الظاهر في حق الغموس اذ الاولى توجب المؤاخذة فيها والثانية تنفيها عنها * فيتخلص عنه ببيان اختلاف الحكم بان يقال المؤاخذة المثبتة وهي المذكورة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل فيكون المراد منها المؤاخذة بالعقوبة في الآخرة لانها المؤاخذة الكاملة فان الآخرة خلقت للجزاء وللمؤاخذة حقا لله تعالى بالعدل فاما الدنيا فدار ابتلاء يؤاخذ المطيع فيها بمحنة تطهيرا وينعم على العاصي استدراجا والمؤاخذات المعجلة في الدنيا لم تشرع الا بأسباب لنا فيها ضرب ضرر لتكون زواجر عنها كاصلها لصلاحنا فلا تمحض مؤاخذة لحق الله تعالى وانما تمحض في الآخرة فثبت ان المطلق من المؤاخذة ينصرف الى المؤاخذة في الآخرة * والمؤاخذة المنفية وهي المذكورة في سورة المائدة في قوله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم مقيدة بدار الابتلاء اي المراد منها نفي المؤاخذة بالكفارة في الدنيا بدليل قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فيكون الحكم الذي اثبته احد النصين غير الحكم الذي ينفيه الآخر فلم يتحد محل النفي والاثبات فامكن الجمع بينهما وبطل التدافع * ثم الشافعي رحمه الله نفى التعارض بطريق آخر فحمل المؤاخذة المذكورة في الآية الاولى على المؤاخذة بالكفارة لان المؤاخذة المذكورة في الآية الثانية مفسرة بالكفارة فيكون تفسيرا للاولى وحمل العقد المذكور في الآية الثانية على كسب القلب الذي هو القصد لا العقد الذي ضده الحل لان العقد يطلق على قصد القلب وعزمه على الشيء كما يطلق على ربط احد الكلامين بالآخر يقال عقدت على كذا اي عزمت واعتقدت كذا اي قصدت ومنه العقيدة للعزيمة قال الشاعر * شعر * عقدت على قلبي بان تكتم الهوى * فصاح ونادى انني غير فاعل * وقوله تعالى بما كسبت قلوبكم مفسر لا يحتمل الا القصد فيحمل المحتمل على المفسر فيكون الغموس على هذا التأويل داخلة في العقد لا في اللغو

(فيجب)

فيجب فيها الكفارة * والدليل على صحة هذا التأويل انه تعالى شرع الكفارة بنفس اليمين من غير شرط حنث فقال ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته وقال ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم ولم يقل اذا حنثتم ولاتجب الكفارة بنفس اليمين الا فى الغموس * فصار حاصل كلامه ان معنى الآيتين واحد وهو نفى الكفارة عن اللغو واثباتها فى الغموس والمعقودة فقال الشيخ رحمه الله لما بطل التدافع والتعارض بالطريق الذى بينا لايصح ان يحمل البعض على البعض اى يحمل العقد على كسب القلب والمؤاخذة المطلقة على المؤاخذة المقيدة لان فيه تقليل فائدة النص فانا متى حملنا احدهما على الاخر كان تكرارا وحمل كلام صاحب الشرع على الافادة ما امكن اولى من حمله على الاعادة مع ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان حقيقة العقد ربط احد طرفى الحبل بالاخر والعقد الشرعى يسمى عقداً لما فيه من ارتباط احد الكلامين بالآخر اوارتباط الكلام بمحل الحكم ان كان الكلام واحدا وعزيمة القلب لاترتبط بشئ لانها لاتوجب حكما الا انها سبب العقد فانه يقصد بقلبه ثم يتكلم بلسانه فانطلق عليها اسم العقد فكان مجازا * يوضحه ان الاية قرئت بالتشديد كما قرئت بالتخفيف وبالتشديد لايحتمل عقد القلب اصلا فكان حمل القرأة بالتخفيف على مايوافق القرأة الاخرى وفيه رعاية الحقيقة وتكثير الفائدة اولى من حملها على القصد * وذكر الشيخ ابومنصور رحمه الله انه تعالى نفى المؤاخذة عن اللغو فى الآية الاولى واثبتها فى الغموس والمراد منها المؤاخذة بالاثم ونفاها فى الآية الاخرى عن اللغو واثبتها فى المعقودة وفسرها ههنا بالكفارة فكان بيانا ان المؤاخذة فى المعقودة بالكفارة وفى الغموس بالاثم وفى اللغو لامؤاخذة اصلا فلزم تسليم البيان والعمل بكل نص على حدة دون صرف النصوص بعضها فى بعض وتقييد البعض بالبعض فعلى هذا لايكون الغموس داخلة فى اللغو ولا فى العقد فلاتجب فيها الكفارة ولايثبت التعارض ايضا الا ان الشيخ اثبت التعارض بان جعلها داخلة فى اللغو ليمكنه ايراده فى هذا الفصل * وقوله لان المؤاخذة يتصل بقوله سقط التعارض * اويتعلق بمحذوف وهو ولما كانت الغموس داخلة فى اللغو كان التعارض بين النصين ثابتا فى اليمين الغموس الا انه يندفع باختلاف الحكم لان المؤاخذة الى آخره (قوله) واما الحال اى دفع التعارض باختلاف الحال فمثل قوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف والتشديد فان القرأة بالتخفيف تقتضى ان يحل القربان بانقطاع الدم سواء انقطع على اكثر مدة الحيض اوعلى مادونه لان الطهر عبارة عن انقطاع دم الحيض يقال طهرت المرأة اذا خرجت من حيضها والقرآئة بالتشديد تقتضى ان لايحل القربان قبل الاغتسال سواء كان الانقطاع على اكثر مدة الحيض اوعلى مادونه كما ذهب اليه عطاء ومجاهد وزفر والشافعى رحمهم الله لان التطهر هو الاغتسال والقول بهما غير ممكن لان حتى للغاية وبين امتداد الشئ الى غاية وبين اقتصاره دونها تناف فيقع التعارض ظاهرا لكنه يرتفع باختلاف الحالين اى بان تحمل كل واحدة من القرائتين على حال فتحمل القرآئة بالتخفيف على الانقطاع على اكثر مدة الحيض

"واما الحال فمثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتخفيف

لانه انقطاع بيقين وحرمة القربان تثبت باعتبار قيام الحيض لانه تعالى امر باعتزالهن لمعنى الاذى بقوله عز اسمه قل هو اذى فاعتزلوا النساء فى المحيض فبعد الانقطاع على اكثر مدة الحيض لايجوز تراخى الحرمة الى الاغتسال لانه يؤدى الى جعل الطهر الذى هو ضد الحيض حيضا وهو تناقض وابطال للتقدير الوارد فى الحيض * اويؤدى الى منع الزوج عن حقه وهو القربان بدون العلة المنصوص عليها وهى الاذى وكلاهما فاسد *وتحمل القرائة بالتشديد على الانقطاع على مادون اكثر مدة الحيض لان فى هذه الحالة لايثبت الانقطاع بيقين لتوهم ان يعاودها الدم ويكون ذلك حيضا فان الدم ينقطع مرة ويدر اخرى فلا بد من مؤكد لجانب الانقطاع وهو الاغتسال اومايقوم مقامه * وقد اقامت الصحابة رضى الله عنهم الاغتسال مقام الانقطاع فان الشعبى ذكر ان ثلثة عشر نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا ان المرأة اذا كانت ايامها دون العشرة لايحل لزوجها ان يقربها حتى تغتسل واذا حملناها على ماذكرنا من الحالين انقطع التعارض * فان قيل قوله تعالى فاذا تطهرن فى القرائة يأبى هذا التوفيق لانه يوجب الاغتسال فى جميع الاحوال ولوكان كما زعمتم لكان ينبغى ان يقرأ فى قرائة التخفيف فاذا طهرن فثبت ان المراد هو الجمع بين الطهر والاغتسال بالقرائتين اى حتى يطهرن بانقطاع حيضهن وحتى يتطهرن بالاغتسال * قلنا لما بينا ان تأخير حق الزوج الى الاغتسال فى الانقطاع على العشرة لايجوز لما فيه من الفساد يحمل قوله تعالى تطهرن فى قرائة التخفيف على طهرن فان تفعل قد يجئ بمعنى فعل من غير ان يدل على صنع كتبين بمعنى بان اى ظهر وكما يقال فى صفات الله عز وجل تكبر وتعظم ولايراد به صفة تكون باحداث الفعل * اليه اشار شيخ الاسلام خواهر زاده رحمه الله * وقد نقل عن طاوس ومجاهد ان معناه توضان اى صرن اهلا للصلوة كذا فى عين المعانى يلزم مما ذكرتم الجمع بين المعنيين المختلفين * فان قيل التطهر حقيقة فى الاغتسال وحمله على انقطاع الدم ان كان بطريق الحقيقة فهو اثبات العموم المشترك وان كان بطريق المجاز فهو جمع بين الحقيقة والمجاز لان المعنيين اريدا من قوله تعالى فاذا تطهرن اذهو ثابت فى كل قرائة وارادة المعنيين المختلفين من لفظ واحد غير جائزة * ولايقال معنى التطهر الاغتسال لاغير عند من اختار التشديد وانقطاع الدم لاغير عند من اختار التخفيف فلايكون فيه جمع بين المعنيين المختلفين *لانانقول جميع القرا آت المشهورة حق عند جميع القرآء وجميع اهل السنة فمن اختار التشديد فالتخفيف عنده حق ومن اختار التخفيف فالتشديد عنده كذلك فيلزم الجمع عند الجميع فى كل قرائة *قلنا لايلزم الجمع لان ارادة الانقطاع فى حال اختيار التخفيف وفى هذه الحالة ليس له معنى غيره وارادة الاغتسال فى حال اختيار التشديد وليس له معنى آخر فى هذه الحالة والحالتان لاتجتمعان اذلايقرأ بهما فى حالة واحدة فلايلزم الجمع بين المعنيين المختلفين اذ من شرطه اتحاد الحال ولم يوجد * وهو نظير قوله تعالى من بعد غلبهم فان الغلب مصدر بمعنى اللازم على قرائة غلبت على المجهول اى غلبوا وهم من بعد ان صاروا مغلوبين سيغلبون على عدوهم وبمعنى المتعدى على قرائة غلبت

(هامش)
. انقطاع الدم و
د قرئ ومعناه
ـال وهما معنيان
ان ظاهرا الا
. الحيض لايجوز
الى الاغتسال
اده الى انقطاع
، امتداد الشئ
واقتصاره دونها
ن لكن التعارض
تلاف الحالين بان
نقطاع على العشرة
نقطاع التام الذى
فيه ولا يستقيم
الى الاغتسال لما
لان التقدير و يحمل
ـ على مادون مدة
ع والتناهى لان
لمفتقر الى الاغتسال
التعارض

على المعروف اى غلبوا وهم من بعد ان كانوا غالبين على خصمهم سيغلبون فالمعنيان مختلفان ولكنه جاز ارادتهما لاختلاف الحالتين كذلك هنا * وذكر فى شرح التأويلات ان الآية محمولة على مادون العشرة لان الغالب فى النساء ان لايمتد حيضهن الى اكثر مدة الحيض ولا يقتصر على الاقل بل يكون فيما بين الوقتين الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال فى صفة النساء هن ناقصات العقل والدين ثم وصف نقصان دينهن بان تحيض احديهن فى الشهر ستا اوسبعا وصفهن جملة بنقصان الدين ثم فسر النقصان فى جماتهن بما ذكر فدل ان ذلك هو الغالب فى جماتين والخطاب ينصرف الى ماهو الغالب فدل ان المراد من الآية هو النهى عن قربانهن اذا كانت ايامهن دون العشرة وبه نقول على القرائتين جميعا اما القرائة بالتشديد فظاهر واما بالتخفيف فلان الانقطاع فيما دون العشرة لايثبت الا بالاغتسال اوماىقوم مقامه لما ذكرنا فكان المراد من الطهر الاغتسال ايضا فلذلك قرئ فى القرائة بالتخفيف فاذا تطهرن دون طهرن ليدل على ان الانقطاع بالاغتسال (قوله) وكذلك قوله تعالى اى وكما ان القرائتين فى الآية المتقدمة متعارضتان من حيث الظاهر ويندفع ذلك التعارض باختلاف الحال فكذا القرائتان فى قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بخفض اللام ونصبها متعارضتان اذالخفض معطوف على الرأس فيقتضى وجوب مسح الرجل لاغير كما هو مذهب الروافض والنصب معطوف على الوجه فيوجب وجوب الغسل وعدم جواز الاكتفاء بالمسح فيتعارضان ظاهرا فيتخلص عنه باختلاف الحال على ماذكر فى الكتاب * وقوله وصح ذلك جواب عما يقال لايستقيم الحمل على هذا الوجه لان الله تعالى امر بالمسح على الرجل على قرائة الخفض لاعلى الخف اذلم يقل وامسحوا برؤسكم وخفافكم * فقال قد صح ذلك اى حمل قرائة الخفض على المسح بالخف وان اضيف المسح الى الرجل لان الجلد لما اقيم مقام بشرة القدم لاتصاله بها صار مسحه بمنزلة مسح القدم فصار اضافة المسح الى الرجل وارادة الخف منها وفى بعض النسخ فصار مسحه بمنزلة غسل القدم اى الجلد لما قام مقام بشرة القدم كان المسح مصادفا بشرة القدم تقديرا كما ان الغسل يصادف بشرة القدم تحقيقا فيصح اضافة المسح الى الرجل * وفى ذكر الرجل دون الخف فائدة وهى ان المسح لو اضيف الى الخف بان قيل وامسحوا برؤسكم وخفافكم لاوهم جواز المسح على الخف وان كان غير ملبوس ففى اضافته الى الرجل وارادة الخف ازالة ذلك الوهم * وماذكر الشيخ هو اختيار بعض العلماء فانهم اثبتوا شرعية المسح على الخف بالكتاب بهذا الطريق فاما عند عامة المحققين فالمسح ثابت بالسنة دون الكتاب وهو المذكور فى المبسوط والهداية وعامة الكتب فانه لوكان ثابتا به لكان مغيا الى الكعبين كالغسل * وماقيل يحتمل انه كان مغيا الى الكعبين ثم نسخت الغاية بالسنة وبقى اصل المسح لايخلو عن ضعف لان النسخ انما يثبت بالنقل ولم ينقل عن احد من السلف انه كان مغيا ثم نسخ ولهذا قال ابوحنيفة رحمه الله ماقلت بالمسح على الخفين حتى جاءنى فيه مثل ضوء النهار اوقال مثل فلق الصبح ولو كان ثابتا

و كذلك قوله فامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين بالخفض والنصب متعارضان ظاهرا فاذا حملنا النصب على ظهور القدمين والخفض على حال الاستتار بالخفين لم يثبت التعارض فصح ذلك لان الجلد اقيم مقام بشرة القدم فصار مسحه بمنزلة غسل القدم واما صريح اختلاف الزمان فبان يعرف التاريخ فيسقط التعارض ويكون آخرهما ناسخا وذلك مثل قول ابن مسعود رضى الله عنه فى المتوفى عنها زوجها اذا كانت حاملا انها تعتد بوضع الحمل وقال من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى واولات الاحمال اجلهن نزلت بعد التى فى سورة البقرة واراد به قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وكان ذلك ردا على من قال بابعد الاجلين

بالكتاب لما استقام هذا الكلام منه ❊ ثم عند هؤلاء القرائة بالخفض وان كان معطوفةعلى
الرأس فهي موجبة للغسل ايضا لانه اريد بالمسح الغسل في حق الرجل للمشاكلة وهي ان
يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته كقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم وجزاء
سيئة سيئة مثلها ❊ وقول الشاعر ❊ قالوا اقترح شيأ نجد لك طبخه ❊ قلت اطبخوا لي
جبة وقميصا ❊ وللتفاوت بين الفعلين اذ كل واحدمنهما امساس العضو بالماء والمتوضئ
لايقنع بصب الماء على الاعضاء حتى يمسحها في الغسل ويقال تمسحت للصلوة اي توضأت
وقال تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق اي غسل اعناقها وارجلها غسلا خفيفا
في قول ازالة للغبار عنها لكراهتها عليه ❊ ولايقال فيه جمع بين الحقيقة والمجاز
لان حقيقة المسح قد اريدت بقوله وامسحوا فلا يجوز ان يراد به الغسل ❊ لانا نقول
انما اريد الغسل بالمسح المقدر الدال عليه الواو في قوله وارجلكم اذ التقدير وامسحوا
برؤسكم وامسحوا بارجلكم دون المذكور صريحا فلا يكون فيه جمع بينهما فان
قيل اي فائدة في عطف المغسول على الممسوح قلنا هي التحذير عن الاسراف المنهي
عنه فعطف على الممسوح لاللتمسح ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها
كذا في الكشاف (قوله) وذلك مثل قول ابن مسعود ❊ والمتوفى عنها زوجها اذا كانت
حاملا تعتد بوضع الحمل عند ابن مسعود وقال علي رضي الله عنهما تعتد بابعد الاجلين اي باطول
العدتين لان كل آية توجب عدة على وجه فيجمع بينهما احتياطا ❊ وقال ابن مسعود رضي الله
عنه هذا اذا لم يعرف التاريخ فاذا عرف تعين الاخر للعمل به لانه ناسخ وقد ثبت تاخر قوله
تعالى واولات الاحمال اجلهن عنده حتى دعا الى المباهلة فلا معنى للجمع بينهما ❊ والمباهلة
مفاعلة من البهلة بضم الباء وفتحها وهي اللعنة وروى لاعنته وذلك انهم كانوا اذا اختلفوا
في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الظالم كذا في المغرب فجعل ابن مسعود رضي الله عنه التأخر
دليل النسخ ولم ينكره علي رضي الله عنه فثبت انه كان معروفا فيما بينهم ان المتأخر من النصين
ناسخ للمتقدم (قوله) واماالذي ثبت دلالة الى آخره ❊ اذا اجتمع المبيح والمحرم نقل عن
عيسى بن ابان وابي هاشم انهما يطرحان ويرجع المجتهد الى غيرهما من الادلة كالوليين عقد كل
واحد منهما على المولية ولايعلم تقدم احدهما ايهما يبطلان وكالغرقى اذا لم يعلم تقدم بعضهم على
البعض ❊ وفي القواطع لابي منصور السمعاني اذا اقتضى احد الخبرين الحظر والآخر الاباحة
ففيه وجهان احدهما انهما سواء لانهما حكمان شرعيان وصدق الراوي فيهما على وتيرة
واحدة ❊ والوجه الاخر وهو الاصح ان الحاظر اولى لانه احوط ❊ وعندنا يرجح المحرم
لقوله عليه السلام ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال وقوله عليه السلام دع ما يريبك
الى ما لا يريبك ولا ريبة في جواز ترك هذا الفعل لانه بين كونه حراما او مباحا وانما الريبة في جواز
فعله فيجب تركه ❊ ولما روى عن عمر رضي الله عنه انه قال في الاختين المملوكتين احلتهما
آية وحرمتهما اية والتحريم اولى ولان من طلق احدى نسائه او اعتق احدى امائه ونسيها

ت دلالة فثل
ضا في الحظر
الحاظر يجعل
دلالة لانا نعلم
نا في زمانين
لم اولا كان
ح ثم كان المبيح
ر ر النسخ
بيح ثم الحاظر
كان المتيقن

يحرم عليه وطئ جميعهن بالاتفاق ترجيحا للحرمة * وماذكر فى الكتاب من كون المحرم ناسخا * لانا نعلم انهما وجدا فى زمانين اذلوكانا فى زمان واحد لكانا متناقضين ونسبة التناقض الى الشارع محال ثم لوكان الحاظر متقدما يتكرر النسخ ولوكان المبيح متقدما لايتكرر فكان المتيقن وهو النسخ مرة اولى من الاخذ بالتكرار الذى فيه احتمال * اومعناه ان الحاظر ناسخ بيقين تقدم اوتاخر لانه اماناسخ للاباحة الاصلية اوللاباحة العارضة والمبيح محتمل لانه ان تقدم كان مقررا للاباحة الاصلية لاناسخا لها فكان العمل بماهو ناسخ بيقين اولى من العمل بالمحتمل (قوله) وهذا اى جعل الحاظر ناسخا للمبيح بناء على كذا اختلف العلماء فى الاشياء التى تحتمل ان يرد الشرع باباحتها وحظرها انها قبل ورود الشرع على الاباحة ام على الحظر فذهب اكثر اصحابنا خصوصا العراقيون منهم وكثير من اصحاب الشافعى الى انها على الاباحة وانها هى الاصل فيها حتى ان من لم يبلغه الشرع ابيح له ان ياكل ماشاء من المطعومات واليه اشار محمد رحمه الله فى الاكراه حيث قال ولوتهدد بقتل حتى ياكل الميتة اويشرب الخمر فلم يفعل حتى قتل خفت ان يكون آثما لان اكل الميتة وشرب الخمر لم يحر ماالا بالنهى عنهما فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهى * وهو قول ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم واصحاب الظواهر * وقال بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ومعتزلة بغداد انهما على الحظر حتى ان من لم يبلغه الشرع لايباح له شئ الا مايدفع به الهلاك عن نفسه مثل التنفس والانتقال عن مكان الى مكان * وقالت الاشعرية وعامة اهل الحديث انها على الوقف لاتوصف بحظر ولااباحة حتى ان من لم يبلغه الشرع ينبغى ان يتوقف ولايتناول شيئا فان تناول شيئا لايوصف فعله بالحظر ولابالاباحة * قال عبد القاهر البغدادى وتفسير الوقف عندهم ان من فعل شيئا قبل ورود الشرع لم يستحق بفعله من الله تعالى ثوابا ولاعقابا * والى هذا القول مال الشيخ ابومنصور رحمه الله فانه ذكر فى شرح التأويلات وقال اهل السنة والجماعة ان العقل لاحظ له فى معرفة هذا القسم يعنى فيما يجوز ان يرد الشرع باباحته فيجب التوقف فيه الى ان يرد الشرع الابقدر مايحتاج اليه للبقاء * وجه القول الاول انه تعالى غنى على الحقيقة جواد على الاطلاق والغنى الجواد لايمنع ماله عن عباده الا ماكان فيه ضرر فتكون الاباحة هى الاصل باعتبار غناه وجوده والحرمة لعوارض ولم يثبت فيبقى على الاباحة * ووجه القول الثانى ان الاشياء كلها مملوكة لله تعالى على الحقيقة والتصرف فى ملك الغير لايثبت الاباباحة المالك فاما لم يثبت الاباحة بقيت على الحظر لقيام سببه وهو ملك الغير * ووجه قول الواقفية ان الحرمة اوالاباحة لاتثبت الابالشرع فقبل وروده لايتصور ثبوت واحدة منهما فلايحكم فيها بحظر ولااباحة * ثم الشيخ رحمه الله اختار القول الاول الا انه لم يقل بكون الاباحة اصلا على الاطلاق على معنى ان الله تعالى خلق الاشياء فى اصل وضعها مباحة من غير تكليف بحظر وتحريم ثم بعث الانبياء عليهم السلام واوحى اليهم بحظر بعضها وابقاء بعضها على الاباحة الاصلية

و هذا بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول لهذا فى اصل الوضع لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا

لان ذلك انما يستقيم ان لو خلق الخلايق ولم يكلفوا بشئ مدة ثم بعث فيهم الانبياء بالتكليف
فكلفوا بتحريم البعض وابقاء الباقى على ماكان وليس الامر كذلك اذ الناس لم يتركوا سدى
اى مهملا فى زمان فان اول البشر ادم عليه السلام وهو كان صاحب شرع قداتى بالامر
والنهى والحظر والاباحة ولم يخل قرن بعده عن دليل سمعى وان فتر بحيث يحتاج الى تجديد
النظر به كما قال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اى ومامن امة فيما مضى الا جاءهم منذر
واذا كان كذلك تعذر القول بكون الاباحة اصلا على الاطلاق فلذلك لم يقل الشيخ به وانما قال
بكونها اصلا فى زمان الفترة وهو الزمان الذى بين عيسى ومحمد عليهما السلام لان الاباحة
والحرمة قد ثبتتا فى الاشياء بالشرايع الماضية وبقيتا الى زمان الفترة ثم كانت الاباحة ظاهرة
فى زمان الفترة فيما بين النـاس فيبقى الى ان يثبت الدليل الموجب للحرمة فى شريعتنـا فهذا هو
المراد بكون الاباحة اصلا لا انها اصل على الاطلاق * وفى الحقيقة هو بيان محل الخلاف لانه
لايتصور القول بالاباحة او الحظر او التوقف قبل وجود الخلائق لان هذه الاحكام بالنسـبة
اليهم وبعدما وجدوا لم يتركوا سدى فى زمان فلم يكن محل الخلاف الا زمان الفترة * ويؤيده
ماذكر فى شرح التأويلات فى هذه المسئلة وهذا الخلاف انما يتحقق فيمن بلغ فى شاهق جبل
ولم يبلغه دليل السمع اوفى زمان الفترة * وذكر عبد القـاهر البغدادى وهذا اى الوقف
مذهب ابى الحسـين الاشعرى وضرار وبشر المريسى وبه قال اكثر اصحاب الشـافعى مع
قولهم بانه لم يخل زمان العقلاء عن شريعة وانما تكلموا فى هذه المسئلة على تقدير كونها لاعلى
تقدير حصولها * وذكر ابو اليسر فى اخر هذه المسئلة والصحيح من الاقوال ان مايجوز ان
يحرم تارة ويباح اخرى فقبل ورود الشرع اوفى حق من لم يبلغ اليـه الشرع لايوصف
بالحرمة ولا بالاباحة وفعل الانسان فيه ايضا لايوصف بالحل ولا بالحرمة كفعل من لايدخل
تحت الخطاب اما بعد ورود الشرع فالاموال على الاباحة بالاجمـاع مالم يظهر دليل الحرمة
لان الله تعـالى اباح الاموال بقوله خلق لكم مافى الارض جميعـا والانفس مع الاطراف على
الحرمة لان الله تعـالى الزمهم العـبادات ولايقدرون على تحصيلها الا بالعصمة عن الاتلاف
والعصمة لاتثبت الا بتحريم اتلاف الانفس والاطراف جميعـا (قوله) وذلك اى ترجيح المحرم
وجعله ناسخا للمبيح مثل ماروى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه حرم الضب وهو ماروى
عن عايشة رضى الله عنها انه اهدى لها ضب فسالت رسول الله صلى الله عليه وسـلم عن اكله
فكرهه فجاء سائل فارادت ان تطعمه اياه فقال عليه السلام اتطعمين مالا تاكلين فدل انه كرهه
لحرمته اذ لو لم يكن كراهية الاكل للحرمة لامرها بالتصدق كما امر به فى شاة الانصارى بقوله
اطعموها الاسارى * وماروى عن عبد الرحمن بن حسنه انه قال نزلنا ارضا كثيرة الضباب
فاصابتنا مجاعة وطبخنا منها وان القدور لتغلى بها اذ جاء رسول الله صلى الله عليه وسـلم فقال
ماهذا فقلنا ضباب اصبناها فقال ان امة من بنى اسرائيل مسخت دواب فى الارض وانا اخشى
ان يكون هذه فاكفئوها * وروى انه اباحه وهو ماروى ابن عمر رضى الله عنهما ان النبى صلى الله

(١ عليه)

اروى عن النبى
م انه حرم الضب
، اباحه وحرم
الاهلية وروى

عليه وسلم سئل عن الضب قال لم يكن من طعام قومي فاجد نفسي تعافه فلا احله ولا احرمه ❊ وماروى عن ابن عباس رضي الله عنهما قال اكل الضب على مائدة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الاكلين ابوبكر رضي الله عنه ورسول الله عليه السلام كان ينظر اليه ويضحك فنحن رجحنا المحرم على المبيح وحملنا دليل الاباحة على ماكان قبل التحريم ❊ وحرم لحوم الحمر الاهلية وروى انه اباحها كما بينا في مسئلة السور فعلمنا بالمحرم وجعلناه ناسخا للمبيح ❊ وكذلك الضبع اي وكالضب اوالحمار الضبع فان المحرم و المبيح فيه تعارضا ❊ فالمبيح حديث جابر بن عبدالله رضي الله عنهما انه سئل عن الضبع اصيد هو فقال نعم فقيل ايؤكل لحمه فقال نعم فقيل اشيء سمعته من رسول الله عليه السلام فقال نعم ❊ والمحرم حديث ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذي ناب من السباع وكل ذي مخلب من الطير فرجحنا المحرم لماذكرنا ❊ وحديث جابر ان صح فمحمول على الابتداء ❊ ومايجري مجرى ذلك اي مجرى ماذكرنا من النظائر مثل الثعلب والقنفذ والسلحفاة (قوله) واختلف مشايخنا الى اخره ❊ الدليل المثبت هو الذي يثبت امرا عارضا والنافي هو الذي ينفي العارض ويبقي الامر الاول كما اشير اليه في الكتاب ❊ فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف يترجح المثبت عند الشيخ ابي الحسن الكرخي وهو مذهب اصحاب الشافعي لان المثبت يخبر عن حقيقة والنافي اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت راجحا على قول النافي لاشتماله على زيادة علم كما في الجرح والتعديل اذا تعارضا يقدم قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يخبر معتمدا على الظاهر ❊ وكما اذا شهد شاهدان ان عليه كذا وشهد آخران ان لاشيء عليه يترجح المثبت ❊ ولان المثبت يفيد التأسيس والنافي يفيد التأكيد والتأسيس اولى من التأكيد ❊ وقال عيسى بن ابان والقاضي عبدالجبار من المعتزلة انهما يتعارضان لان مايستدل به على صدق الراوي في المثبت من العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود في النافي فيتعارضان ويطلب الترجيح من وجه آخر ❊ وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعني اباحنيفة وابايوسف ومحمدا رحمهم الله في هذا الباب اي في تعارض النفي والاثبات في بعض الصور عملوا بالمثبت وفي بعضها عملوا بالنافي ❊ وحاصل ماذكر ههنا من المسائل التي اختلف عملهم فيها خمس مسائل احدها مسئلة خيار العتاقة وهي ما اذا اعتقت الامة المنكوحة يثبت خيار فسخ النكاح اذا كان زوجها عبدا بالاتفاق وكذا اذا كان زوجها حرا عندنا ❊ وعند الشافعي رحمه الله لايثبت لها الخيار اذا كان زوجها حرا لان المساواة حصلت بالحرية فلايثبت لها الخيار كما لو اسلمت والزوج موسر بخلاف ماذا كان عبدا لانه لبس بكفوءلها بعد العتق ❊ ونحن نقول الملك يزداد عليها بالحرية على ماعرف في مسئلة اعتبار الطلاق فلها ان تدفع الزيادة عن نفسها ❊ والاصل فيه حديث بريرة رضي الله عنها فقد روى عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها ان بريرة اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولوكان حرا لماخيرها وروى عن ابراهيم عن الاسود عن عائشة رضي الله عنها ان

وكذلك الضبع وما يجري مجرى ذلك انا نجعل الحاظر ناسخا واختلف مشايخنا فيما اذاتعارض نصان احدهما مثبت والاخر ناف مبق على الامر الاول فقال الكرخي المثبت اولى وقال عيسى بن ابان يتعارضان وقد اختلف عمل اصحابنا المتقدمين في هذا الباب فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها حر وهذا مثبت وروى انها اعتقت وزوجها عبد وهذا مبق على الامر الاول واصحابنا اخذوا بالمثبت وروى ان النبي عليه السلام تزوج ميمونة وهو حلال بسرف وروى انه تزوجها وهو محرم

زوجهــا كان حراحين عتقت فالنص الاول ناف لانه مبق على الامر الاصلى اذلا خلاف
ان العبودية كانت ثابتة قبل العتق والثانى مثبت لانه يثبت امرا عارضا وهو الحرية فاصحابنا
اخذوا بالمثبت فى هذه المسئلة ❊ والثانية مسئلة نكاح المحرم فعند الشافعى رحمه الله لا يجوز
لان الوطئ حرام بدواعيه والعقد داع اليــه وضعا وشرعا لانه سـبب موضوع فتعدت
الحرمة اليه كما فى حرمة المصاهرة وكما فى شراء الصيد للمحرم ❊ وعندنا يجوز لان حرمة المراة
على المحرم باعتبار الارتفاق اما كاملا كالوطئ اوقاصرا كالمس والقبلة وليس فى العقد فلا يحرم
كشراء الجارية والطيب واللباس ❊ والاصل فيه حديث ابن عباس رضى الله عنهما ان النبى
صلى الله عليه وسـلم تزوج ميمونة وهو محرم وروى يزيد بن الاصم انه تزوجهــا وهو
حلال بسرف اى خارج عن الاحرام فالاول نا فلانه مبق على الامر الاول فان الاحرام
كان كان ثابتــا قبل التزوج والثانى مثبت لا نه يدل على امر عارض على الاحرام
وعلماؤنا اخذوا فيها بالنافى ❊ وسرف بوزن كتف جبل بطريق المدينة كذا فى المغرب ❊
وفى الصحاح وسرف اسم موضع ❊ وعن المستغفرى سرف على رأس ميل من مكة بها قبر
ميمونة زوج النبى صلى الله عليه وسـلم ورضى عنها وكانت ماتت بمكة فحملها ابن عباس
الى سرف ❊ ويجوز ترك صرفه بتقدير التأنيث وصرفه بتقدير عدمه ❊ وقوله واتفقت
الروايات جواب عما قال ابو الحسن ان علماءنــا انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض
والحل اصل فكان هذا منهم عملا بالمثبت لابالنا فى فقال اتفقت الروايات انه لم يكن فى الحل
الاصلى وانما اختلفت فى الحل المعترض على الاحرام فكان الحل عارضا والاحرام اصلا ❊
والمراد من اتفاق الروايات اتفاق عامتها فانه قد روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة
قبل ان يحرم كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى ❊ والثالثة مسئلة وقوع الفرقة بتباين الدارين وهى
ما اذا خرج احد الزوجين من دار الحرب تقع الفرقة عندنا وعند الشـا فعى رحمه الله
لاتقع ❊ وقد روى عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما ان زينب بنت رسـول الله صلى الله
عليه وسـلم هاجرت من مكة الى المدينة وزوجها ابو العاص بن الربيع كافر بمكة ثم انه اسلم
بعد ذلك بسنتين وهاجر الى رسول الله صلى الله عليه وسـلم فردها رسول الله صلى الله عليه
وسلم عليه بالنكاح الاول وهو ناف لانه مبق على الامر الاول ❊ وروى عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده ان رسول الله صلى الله عليه وسـلم ردها عليه بنكاح جديد وهو مثبت
لانه يدل على امر عارض فاخذ علمــاؤنا بالمثبت دون النـافى ❊ والرابعة مسـئلة كتاب
الاستحسان فالمخبر بالطهارة ناف لانه مبق على الامر الاصلى والمخبر بالنجاسة مثبت لانه مخبر
عن امر عارض واخذوا فيهــا بالنا فى دون المثبت ❊ والخامســة مسـئلة تعارض الجرح
والتعديل بان اخبر مزك انه عدل واخبر آخر انه مجروح يرجح خبر الجارح وهو مثبت
لانه يثبت امرا عارضــا على خبر المعدل وهو ناف لانه مبق على الامر الاول اذ العدالة هى
الاصل فهذا بيان اختلاف عملهم فى هذا الباب والاصل الجامع ماذكر فى الكتاب مما يعرف

وايات ان النكاح
الحل الاصلى انما
فى الحل المعترض
ام فجعل اصحابنا
بالنـا فى اولى
بالمثبت ونوى
ه السلام رد ابنته
ى الله عنهــا
ا بنكاح جديد
نه ردها بالنكاح
صحابنا عملوا فيه
قالوا فى كتاب
ان فى طعام
اخبر رجل
آخر بحاله
الماء ونجاسته
المخبر ان عند
الطهارة اولى
بالمثبت وقالوا
والتعـديل بل
ضا ان الجرح
المثبت فلمــا
عملهم لم يكن
جامع وذلك
ن النفى لايخلو
ما ان يكون مما
يله اولا يعرف
تبه حاله فان كان
ما يعرف بدليله
لاثبات

١ بدليلة)

بدليله اى يكون بناءعلى دليل كالاثبات اولا يعرف بدليله اى لايكون مبنيــا على دليل بل يكون مبنيــا على الاستصحاب الذى هو ليس بدليل اويثبته حاله اى يجوز ان يكون مبنيا على دليل ويجوز انيكون مبنيا على الاستصحاب (قوله) وذلك اى النفى الذى هو مثل الاثبات مثل ماقال محمد فى السير الكبير. ولوان امرأة قالت للقاضى انى سمعت زوجى يقول المسيح ابن الله وقال الزوج قد وصلت بكلامى شيئــا آخر فقلت النصارى يقولون المسيح ابن الله اوقلت المسيح ابن الله قول النصارى فلم تسمع المرأة بعض كلامى وقالت المرأة كذب فالقول قول الزوج مع يمينــه لانه ماأقر بالسبب الموجب للفرقة فانعين هذه الكلمة لاتكون موجبة للفرقة فيكون منكرا لماتدعيه من السبب الموجب للفرقة ❊ بخلاف مالوقالت انى سمعته يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انمــا اردت بذلك حكاية عمن يقول هذا حيث بانت منه امرأته لان مافى ضميره لايصلح ناسخا لحكم ماتكلم به وان مافى الضمير دون ماتكلم به والشىء لا ينسخه الاماهو مثله اوفوقه ❊ فانشهد الشهود للمرأة انا سمعناه يقول كذا ولم نسمع منه غير ذلك فالقول قول الزوج ايضا لانه لاتنافى بين قولهم لمنسمع وبين قول الزوج قلت قالت النصارى كذا لانه صح ان يقــال قال فلان قولا ولكنى لم اسمع فلا يصلح حجة الالزام ❊ وان قالوا نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهــادة لان الشهود اثبتوا السبب الموجب للفرقة وقوله غير مقبول فيما يبطل شهــادة الشهود ❊ وانما قبلت هذه الشهادة وانقامت على النفى لانها صدرت عن دليل موجب للعلم لان مايكون من باب الكلام يكون مسموعا لمن كان بالقرب من المتكلم ومالم يسمع منــه يكون دندنة لاكلاما ❊ وذكر فى شرح السير الكبير انها انما قبلت لان وقوع الفرقة ليس بهذه الشهادة بل بماسبق مما هو اثبات وهو بمنزلة شهادة الشهود على ان هذا اخو الميت ووارثه لانعلم له وارثا غيره ❊ يوضحه ان قولهم لم يقل شيئا غير ذلك فيــه اثبات ان مايدعى من الزيادة فى ضميره لافى كلامه وذلك لايصلح ناسخا لموجب كلامه حتى لوقال الشهود لاندرى قال ذلك اولم يقل الاانا لم نسمع منــه غير قوله المسيح ابن الله فالقول قول الزوج ولايفرق بينــه وبين امرأته لان الشهود ماانفوا ان الزيادة فى ضميره لافى كلامه وانمــا قالوا لم نسمع منه وكما لم يسمعوا ذلك منــه فالقاضى لم يسمع ايضا ❊ وكذلك فى الطلاق اى ومثل الحكم المذكور فى هذه المسئلة حكم ادعاء الزوج الاستثناء فى الطلاق اوفى الخلع بان قال قد قلت انت طالق ان شاء الله اوخالعتك ان شــاء الله وانكرت المرأة الاســتثناء فالقول قوله ❊ فان شهد الشهود عليه بالطلاق اوالخلع بغير اســتثناء بان قالوا قد تكلم بالطلاق اوالخلع ولم يتكلم بالاستثناء قبلت الشهادة ولم يقبل قوله ❊ وان قالوا لم نسمع منه غير كلمة الطلاق كان القول قوله فى ذلك ولم تقبل الشهادة لماذكرنا الا ان يظهر منه مايكون دليل صحة الخلع من قبض البدل اوسبب آخر فحينئذ لايقبل قوله فى ذلك كذا فى شرح الســير الكبير لشمس الائمة رحمه الله ❊ الدندنة ان تسمع من الرجل نغمة ولاتفهم مايقول (قوله) ومالاطريق لاحاطة العلم به فانه لايقبل عليه اى فيه خبر المخبر فى مقابلة الاثبات لانه خبر لاعن دليل

وذلك مثــل ماقال محمد رحمه الله فى السير الكبير فى رجل ادعت عليه امرأته انها سمعته منه يقول المسيح ابن الله فقال الزوج انما قلت المسيح ابن الله قول النصارى اوقالت النصارى المسيح ابن الله لكنها لم تسمع الزيادة فالقول قوله فان شهد شاهدان انا سمعناه يقول المسيح ابن الله ولم نسمع منه غير ذلك ولا ندرى انه قال غير ذلك ام لا لم تقبــل الشهادة وكان القول قوله ايضا وان قال الشاهدان نشهد انه قال ذلك ولم يقل غير ذلك قبلت الشهــادة ووقعت الحرمة وكذلك فى الطلاق اذا ادعى الزوج الاستثنــاء فقد قبلت الشهادة على محض النفى لان هذا نفى طريق العلم به ظــاهر وذلك ان كلام المتكلم انما يسمع عيانا فيحيط العلم بانه زاد عليه شيئا اولم يزد لان مالايسمع فليس بكلام لكنه دندنة واذا وضح طريق العلم وظهر صار مثل الاثبات واماما لاطريق لاحاطة العلم به فانه لايقبل فيه خبر المخبر فى مقابلة الاثبات مثل التزكية لان الداعى الى التزكية فى الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه على مايجرح عدالته وقل مايوقف من حال البشر على امر فوقه فى التزكية

موجب بل عن استصحاب حال وخبر المخبر صادر عن دليل موجب له * ولان السامع والمخبر فى هذا النوع سواء فان السامع غير عالم بالدليل المثبت كالمخبر بالنفى فلوجاز ان يكون هذا الخبر معارضا لخبر المثبت لجاز ان يكون علم السامع معارضا لخبر المثبت الداعى الى التزكية فى الحقيقة هو ان لم يقف المزكى منه اى من الشاهد على ماتجرح عدالته فكان مآل تزكيته الجهل بسبب الجرح اذلا طريق للمزكى الى الوقوف على جميع احوال الشاهد فى جميع الاوقات حتى يكون اخباره بعدالته عن دليل يوجب العلم بها * والجرح يعتمد الحقيقة اى الجارح يخبر عن دليل يوجب العلم وهو المعاينة فصار اولى * والقلة قوله وقلما توقف عبارة عن العدم بطريق المجاز اى لاتوقف * وماذكرنا من ترجيح الجرح على التزكية فذهب عامة الفقهاء والاصوليين الا ان بعضهم فصلوا وقالوا الجارح اما ان يعين السبب اولا فان عين فاما ان ينفيه المعدل ام لا فان نفاه فاما ان ينفيه بطريق يقينى ام لا * فان عين السبب ونفاه المعدل بطريق يقينى مثل ان يقول الجارح رأيته قد قتل فلانا المسلم بغير حق فى وقت كذا ويقول المعدل قد رأيته حيا بعد ذلك اويقول الجارح رأيته شرب الخمر طوعا يوم الجمعة ويقول المعدل كنت مصاحبا له فى جميع ذلك اليوم فلم يشربها اصلا فههنا يتعارضان وترجح احدهما على الآخر ببعض اسباب الترجيح وفى غير هذه الصورة يقدم الجرح لانه اطلاع على زيادة لم يطلع عليها المعدل وما نفاها يقينا فوجب تقديمه * وينبغى ان يكون مذهبنا هكذا ايضا لان هذا التعديل نفى عن دليل فيجوز ان يعارض الاثبات وهو الجرح (قوله) دون مايسقط به التعارض فى نفس الحجة وهو كون احدهما نفيا والآخر اثباتا يعنى لايقال احدهما نفى والآخر اثبات والنفى مبنى على عدم الدليل فلا يعارض للاثبات لان هذا النفى ثابت بالدليل فصار مثل الاثبات * وهو ان يحمل اى الرجوع الى اسباب الترجيح اى يحمل رواية ابن عباس رضى الله عنهما لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذى لايعادله فى شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط تدل على قلة الوهم والغلط * والدليل على زيادة ضبطه واتقانه انه فسر القصة على ماروى عنه جابر بن زيد وعطاء بن ابى رباح ومجاهد ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث فى سفره ذلك يعنى فى عمرة القضاء وهو حرام وكان زوجه اياها العباس بن عبدالمطلب فاقام رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلثا فاتاه حويطب بن عبد العزى فى نفر من قريش فى اليوم الثالث وكانت قريش قد وكلته باخراج رسول الله صلى الله عليه وسلم من مكة فقالوا قد انقضى اجلك فاخرج عنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ماعليكم لوتركتمونى فاعرست بين اظهركم فصنعنا لكم طعاما فحضرتموه قالوا لاحاجة لنا فى طعامك فاخرج عنا فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابارافع مولاه على ميمونة حتى اتاه بها بسرف فبنى عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاسلم هنالك هكذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى وشرح الآثار للطحاوى * وحديث يزيد قد ضعفه عمرو بن دينار حيث قال للزهرى ومايدرى يزيد بن الاصم اعرابى بوال على عقبيه اتجعله

(مثل)

متمد الحقيقة
وان كان امرا
ز ان يعرف
وز ان يعتمد
ماهر الحال
ال والتامل
، ثبت انه بنى
، يقبل خبره
بما ليس بحجة
فيه السامع
دليل المعرفة
عليه كان مثل
عا رض
اح ميمونة
ى يعرف
م الاحترام
ال ظاهرة
صار مثل
رفة فوقعت
جب المصير
ن اسباب
رواة دون
عا رض
ة وهو ان
من اختص
سان اولى
ن عباس
ه تزوجها
فسر القصة
رواية يزيد
لا يعد له
اتقان

مثل بن عباس ولم ينكر عليه الزهري ❁ قال ابوجعفر رحمه‌الله في شرح الآثار والذين رووا ان رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم تزوجها وهو محرم اهل علم وثبت اصحاب ابن عباس سعيد بن جبير وعطاء وطاوس ومجاهد وعكرمة وجابر بن زيد وهؤلاء كلهم ائمة وفقهاء تحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم كذلك ايضا منهم عمرو بن دينار وايوب السختياني وعبدالله بن ابي نجيح فهؤلاء ايضا ائمة يقتدى برواياتهم وقد روى عن عائشة رضي‌الله عنها مايوافق رواية ابن عباس وروى ذلك عنها من لايطعن احد فيه ابوعوانة عن مغيرة عن ابي الضحى عن مسروق رحمهم‌الله فكل هؤلاء ائمة يحتج برواياتهم فما رووا من ذلك اولى مما روى من ليس كمثاهم في الضبط والثبت والفقه والامانة ❁ وماقالوا ان ابارافع كان رسولا بينهما فكان هو اعرف بالبيان وهو يروى انه تزوجها وهو حلال قلنا الرسول قد يغيب عند العقد اماالولى فلا والعباس ولى من جانبها فكان ابنه اعرف بحال ابيه ❁ وماروى عن ميمونة رضي‌الله عنها انه عليه السلام تزوجها وهو حلال محمول على ان الخبر بلغها بعد الحل لان العباس كان ينكحها (قوله) وحديث بريرة وزينب لايعرف الابناء على ظاهر الحال اى خبر النافى في هذين الحديثين وهو انه عليه السلام خيرها وزوجها عبد وانه عليه السلام رد زينب بالنكاح الاول بناء على ظاهر الحال اى على استصحاب الحال لاعلى دليل موجب للعلم فان من روى انه كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية ❁ ومن روى الرد بالنكاح الاول بنى خبره على عدم العلم بالدليل الموجب ايضا وهو مشاهدة النكاح الجديد وانه قد عرف النكاح بينهما قائما فيما مضى وشاهد رددا فروى انه ردها بالنكاح الاول واذا كان كذلك كان الاثبات اولى لابتنائه على دليل موجب العلم ❁ مع ان رواية الرد بالنكاح الاول محمولة على انه ردهاعليه بحرمة النكاح الاول اى انها كانت منكوحة قبل ذلك فردها عليه بنكاح جديد ولم يزوجها غيره ❁ ثم انهم قالوا خبر العبودية في حديث بريرة راجح على خبر الحرية لان رواية عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رضي‌الله عنها وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوى خبر الحرية للاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكانت الرواية الاولى اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب ❁ والجواب عنه ان التيقن فيما قلنا اكثر لابتنائه على الدليل كما ذكرنا ولان فيما قلنا عملا بالروايتين فانه لما روى انه كان عبدا وانه كان حرا جعلناه حرا في حال وعبدا في حال والحرية تكون بعد الرق ولايكون الرق بعد الحرية العارضة فجعلنا الرق سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لواتفقت على انه كان عبدا لم تنف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا لانه ماقال اى خيرتها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لاينفي التخيير ايضاعند الحرية لان عدم العلة لايدل على عدم الحكم ❁ وقوله لوكان حرا لم يخيرها رسول‌الله صلى‌الله عليه وسلم من كلام عائشة ويجوز ان يكون من كلام عروة فلايدل ذلك على انتفاء الخيار عند الحرية ❁ ومسئلة الماء اى النفي في مسئلة

وحديث بريرة وزينب من القسم الذي لا يعرف الابناء على ظاهر الحال فصار الاثبات اولى ومسئلة الماء والطعام والشراب من جنس مايعرف بدليله لان طهارة الماءلمن استقصى المعرفة في العلم به مثل النجاسة وكذلك الطعام واللحم والشراب ولما استويا وجب الترجيح بالاصل لانه لا يصلح علة فيصلح مرجحا

الماء والطعام والشراب من جنس مايعرف بدليله لانه اذا اخذ الماء من واد جار فى اناء طاهر ولم يغب ذلك الاناء عنه كان فى الاخبار بطهارته معتمدا على دليل موجب للعلم كالمخبر بنجاسته فيتحقق التعارض ويجب الترجيح بالاصل لما ذكر فى الكتاب (قوله) ومن الناس من رجح بفضل عدد فى الرواة * ولا يرجح احد الخبرين على الاخر بان يكون رواته اكثر من رواة الاخر عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعى وذهب اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال ابو عبدالله الجرجانى من اصحابنا وابوالحسن الكرخى فى رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة لاحد الخبرين لاتوجد فى الاخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة فى احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى فى الظن وابعد من السهو واقرب الى افادة العلم من قول الواحد لان خبر كل واحد يفيد ظنا ولايخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كانت اغلب على الظن حتى ينتهى الى القطع * ولهذا رجح محمد رحمه الله فى كتاب الاستحسان قول الاثنين على قول الواحد فيما اذا اخبر واحد بطهارة الماء اوبحل الطعام والشراب واثنان بالنجاسة اوبالحرمة اوعلى القلب يجب العمل بخبر الاثنين لما ذكرنا يؤيده ان فى باب الشهادة يرجح خبر الاثنين على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه دون خبر الواحد فكذلك فى الاخبار وقد اشتهر من الصحابة رضى الله عنهم الاعتماد على خبر المثنى دون الواحد * ولنا ان خبر الواحد وخبر الاثنين والثلاثة واكثر من ذلك فى ايقاع العلم سواء فان كل واحد يوجب علم غالب الرأى فلا يترجح احد الخبرين بكثرة المخبرين كما فى الشهادة فانها لاتترجح بكثرة العدد لاستواء الاثنين ومافوقهما فى ايقاع العلم وكون كل واحد حجة وليس هذا مثل الاخبار عن نجاسة الماء وطهارته فان المخبر هناك يخبر عن معاينة وحقيقة فكان فى معنى الشهادة وقول الواحد ليس بحجة من حيث الشهادة وقول الاثنين حجة فكان العمل به اوجب اما ههنا فالمخبر لايخبر عن معاينة فكان خبرا محضا وخبر الواحد والاثنين فيه سواء هذا هو الفرق بين المسئلتين * كذا ذكره ابو اليسر ولقائل ان يقول المخبر ههنا يخبر عن معاينة ايضا فانه يخبر عن سماعه من الرسول عليه السلام اومن غيره من الرواة فكان فى معنى الشهادة فينبغى ان يترجح خبر الاثنين على الواحد * والصحيح ما ذكره الامام شمس الائمة رحمه الله ان هذا النوع من الترجيح قول محمد خاصة فقد ذكر نظيره فى السير الكبير ان اهل العلم بالسير ثلاث فرق اهل الشام واهل الحجاز واهل العراق فكل ما اتفق فيه الفريقان منهم على قول اخذت بذلك وتركت ماانفرد به فريق واحد وهذا ترجيح بكثرة القائلين صار اليه محمد * وابى ذلك ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله * قال والصحيح ماقالا فان كثرة العدد لاتكون دليل قوة الحجة قال تعالى ولكن اكثرهم لايعلمون وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وقال مايعلمهم الا قليل وقليل ماهم ثم السلف من الصحابة وغيرهم لم يرجحوا بكثرة العدد فى باب العمل باخبار الآحاد فالقول به يكون قولا بخلاف اجماعهم ارايت لو وصل الى السامع احد الخبرين بطريق

من الناس من رجح بفضل عدد الرواة واستدل بما قال محمد رحمه الله فى مسائل الماء والطعام والشراب ان قول الاثنين اولى لان القلب يشهد لذلك لمزية فى الصدق الا ان هذا خلاف السلف فانهم لم يرجحوا بزيادة عدد

بطريق واحد والآخر بطرق ا كان يرجح ماوصل اليه بطرق اذا كان راوى الاصل واحدا فهذا لايقول به احد ❊ وذكر فى الميزان لايترجح الخبر بكثرة الرواة عند عامة مشايخنا لانه يحتمل ان يكون الخبر الذى رواته اقل متأخرا فيكون ناسخا لذلك وهذا المعنى لايرتفع الرواة (قوله) وكذلك لايجب الترجيح بالذكورة والحرية انما ذكر هذا جوابا عن اعتبارهم الخبر بالشهادة فى خبر الاثنين فى باب الشهادة راجح على خبر الواحد فكذلك فى باب الاخبار ❊ فقال وكما لايصح ماذكرتم لانه خلاف السلف لايصح اعتباره بالشهادة ايضا فان الترجيح بالذكورة والحرية ثابت فى باب الشهادة - تى كانت شهادة الرجلين راجحة على شهادة المرأتين وشهادة الحرين راجحة على شهادة العبدين ولم يجب الترجيح بهما فى رواية الاخبا حتى كان خبر المراة مثل خبر الرجل وخبر العبد مثل خبر الحر فعرفنا ان اعتبار الاخبار بالشهادة غير مستقيم ❊ قال شمس الائمة رحمه الله ولا يؤخذ حكم رواية الاخبار من حكم الشهادات الاترى ان التعارض فى رواية الاخبار تقع بين خبر المرأة وخبر الرجل وبين خبر المحدود فى القذف بعد التوبة وخبر غير المحدود وبين خبر المثنى وخبر الاربعة وان كان يظهر التفاوت بينهما فى الشهادات حتى يثبت بشهادة الاربعة مالايثبت بشهادة الاثنين وهو الزنا وكذلك طمانينة القلب الى قول الاربعة اكثر ومع ذلك يحقق التعارض بين شهادة الاثنين وبين شهادة الاربعة فى الاموال ليعلم انه لايؤخذ حكم الحادثة من حادثة اخرى مالم يعلم المساواة بينهما من كل وجه (قوله) ولكنهم لايسلمون هذا الا فى الافراد يعنى انهم يسلمون ان الترجيح بالذكورة والحرية لايجب فى الافراد حتى لايترجح خبر رجل واحد على خبر امرأة واحدة وخبر حر على خبر عبد لكنهم لايسلمون عدم الترجيح بهما فى العدد بل يقولون خبر الحرين اولى من خبر العبدين وخبر الرجلين اولى من خبر المرأتين لان خبر الحرين والرجلين حجة تامة دون خبر العبدين والمرأتين فيترجح كما فى الشهادة بخلاف الافراد فان كل واحد منهما ليس بحجة فكان خبر الحر كخبر العبد وخبر الرجل كخبر المرأة ❊ كما فى مسئلة الماء يعنى اذا اخبره عبد ثقة بطهارة الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب فيتحقق التعارض ويعمل باكبر رايه لان الحجة لاتتم من طريق الحكم بخبر حر واحد ومن حيث الدين الحر والمملوك سواء فاتحقق المعارضة يصير الى الترجيح باكبر الراى ❊ وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان وبالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين لان الحجة تتم بقول الحرين فى الحكم ولاتتم بقول المملوكين فعند التعارض يترجح قول الحرين نص عليه فى المبسوط ❊ واذا ثبت ترجيح خبر الحرين فى مسئلة الماء يثبت فى الاخبار ايضا ❊ ثم انهم لما لم يسلموا ذلك فى العدد لايتم الالزام عليهم بما ذكر فابطل عليهم كلامهم ليتم الالزام ❊ فقال الا ان هذا اى ماذكروا من ترجيح خبر الحرين والرجلين متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت الصحابة الى يومنا هذا باخبار الاحاد ولم يرو فى شئ منها اشتغالهم بالترجيح بالذكورة والحرية فى الافراد والعدد ولا بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة الضبط والاتقان وزيادة

وكذلك لايجب الترجيح بالذكورة والحرية فى باب رواية الاخبار ولكنهم لايسلمون هذا الا فى الافراد فاما فى العدد فان خبر الحرين اولى وكذلك رواية الرجلين كما فى مسئلة الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف

الثقة * فاما ترجيح خبرالمثنى على خبرالواحد وخبر الحرين على خبر العبدين فى مسئلة الماء فلظهور الترجيح فى العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فامافى احكام الشرع فخبر الواحد وخبر المثنى فى وجوب العمل بهما سواء كذا اجاب الامام شمس الائمة رحمه الله (قوله) وهذه الحجج بجملتها اى الحجج التى مرذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام وغيرها سوى المحكم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر والمشهور والاحاد * تحتمل البيان اى تحتمل ان يلحقها بيان اما على وجه التقرير اوالتفسيراوالتغيير فوجب الحاق باب البيان بذكرهذه الحجج رعاية للمناسبة * وهذا الذى نشرع فيه

﴿ باب البيان ﴾

البيان لغة الاظهار والتوضيح قال الله تعالى علمه البيان اى الكلام الذى يبين به مافى قلبه ومايحتاج اليه من اموردنياه وينفصل به عن سائرالحيوانات * قال الامام نجم الدين رحمه الله فى التيسير ويدخل فى البيان الكتابة والاشارة ومايقع به الدلالة وهوامتنان منه على العباد بتعليم اللغات المختلفة ووجوه الكلام المتفرقة * هذا بيان اى هذا الذى ذكرت من سنتى فى الماضين ايضاح لسوء عاقبة ماهم عليه من التكذيب * اوالقران فصل الحق من الباطل * وقال تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه اى اذا قراه جبريل عليك بامرنا فاتبع مايحصل منه مقروا عليك فاقرأه حينئذ ثم ان علينا بيانه اى اظهار معانيه واحكامه وشرايعه وقيل اذا انزلناه فاستمع قراءته ثم ان علينا اظهاره على لسانك بالوحى حتى تقراء * والمراد بهذا اى بما ذكرنا من الايات الاظهار والفصل فان المظهر للشئ والمبين له فاصل بينه وبين ماليس منه * وقديستعمل هذا اى لفظ البيان مجاوزا اوغير مجاوز اى متعديا كما بينا وغير متعد كما نبينه * وكان البيان مصدر الثلاثى المجرد فهو مصدر المنشعبة ايضا كالسلام والكلام فالبيان الذى هو مصدر الثلاثى لازم والذى هو مصدر المنشعبه قديكون متعديا وهوالاكثروقديكون غيرمتعد كقولهم فى المثل قدبين الصبح لذى عينين اى بان وانما ذكر هذا اللفظ بعدقوله هو عبارة عن الاظهار وقد يستعمل فى الظهور ليبنى عليه قوله * والمراد به اى بالبيان * فى هذا الباب اى فيما نحن بصدده من تقسيم البيان * اوفى هذا النوع المسمى باصول الفقه الاظهار دون الظهور * وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى معناه ظهور المراد للمخاطب والعلم بالامر الذى حصل له عند الخطاب لان اصله الظهور يقال بان هذا المعنى لى بيانا اى ظهر واتضح وبان الهلال اى ظهروانكشف * ولكنا نقول اكثراستعماله بمعنى الاظهارفان الرجل اذاقال بين فلان كذا بيانا يفهم منه انه اظهر اظهارا لم يبق معه شك واذا قيل فلان ذوبيان يراد منه الاظهاروكذا فى التنزيل الذى هوافصح اللغات وردبمعنى الاظهار كماذكرنا * وقول النبى صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا يدل عليه ايضا فانه عبارة عن الاظهار ايضا * قال الجوهرى والبيان الفصاحة واللسن ومنه قوله عليه السلام ان من البيان لسحراواذا كان كذلك كان حمله على الاظهار اولى * ومن حمله بمعنى الظهور دون الاظهار يلزمه القول

و هذه الحجج بجملتها تحتمل البيان فوجب الحاقه بها وهذا

﴿ باب البيان ﴾

البيان فى كلام العرف عبارة عن الاظهار وقد يستعمل فى الظهور قال الله تعالى علمه البيان وهذا بيان للناس وقال ثم ان علينا بيانه والمراد بهذا كله الاظهار والفصل وقديستعمل هذا مجاوزا وغير مجاوز والمراد به فى هذا الباب عندنا الاظهاردون الظهور

بان كثيرا من الاحكام لايجب على من لايتأمل فى النصوص ولايجب الايمان على من لايتامل فى الآيات الدالة مالم يتبين لهم لان الظهور عبارة عن العلم للمكلف بما اريد منه ولم يحصل له ذلك وهو فاسد قال شمس الائمة رحمه الله قدكان رسول الله صلى الله عليه وسلم مامورا بالبيان للناس قال الله تعالى لتبين للناس مانزل اليهم وقد علمنا انه بين للكل من وقع له العلم ببيانه فاقر ومن لم يقع له العلم قاصر ولوكان البيان عبارة عن العلم الواقع للمبين له لماكان هو متمما للبيان فى حق الناس كلهم (قوله) عليه السلام ان من البيان لسحرا * عن ابن عمر رضى الله عنهما قال قدم رجلان من المشرق فخطبا تعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا وان من الشعر لحكمة * قيل معنى تسميته بالسحر ان بالسحر يستمال القلوب فكذا بالبيان الفصيح يستمال القلوب وكما ان فى السحر اراءة ماليس بحق فى لباس الحق فكذا فى الفصاحة والبيان اراءة المعنى الذى ليس بمتين فى لباس المعنى الذى هو متين * والاوجه ان يقال السحر فى زعمهم هو الاتيان بشئ يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع مساواتهم من اتى به فى اسباب القدرة والات العمل والبيان الفصيح قد يبلغ فى الحسن والملاحة غاية يتعجب الناس عنه ويعجزون عن الاتيان بمثله مع تساوى الكل فى اسباب التكلم والات النطق فيسمى سحرا * ثم قيل معنى الحديث ذم التصنع فى الكلام والتكلف لتحسينه ليروق قوله ويستميل به قلوبهم فان اصل السحر فى كلامهم الصرف وسمى السحر سحرا لانه مصروف عن جهته فهذا المتكلم ببيانه يصرف قلوب السامعين الى قبول قوله وان كان غير حق * وقيل معناه ان من البيان مايكتسب به صاحبه من الاثم مايكتسب الساحر بسحره * وقيل معناه مدح البيان والحث على تحسين الكلام لان احد القرينين وهو قوله وان من الشعر لحكمة على طريق المدح فكذا القرين الاخر كذا فى شرح السنة * وذكر فى بعض الاصوليين ان البيان عبارة من امر يتعلق بالتعريف والاعلام فانه مصدر بين يقال بين تبيينا وبيانا وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل محصل للعلم فهنا امور ثلاثة اعلام اى تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل والبيان يطلق على كل واحد من هذه المعانى الثلاثة * فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام الذى هو فعل المبين كابى بكر الصيرفى من اصحاب الشافعى قال هو اخراج الشئ من الاشكال الى التجلى * واعترض عليه بانه غير جامع لان مايدل على الحكم ابتداء من غير سابقة اجمال اشكال بيان بالاتفاق وليس بداخل فى التعريف وكذا بيان التقرير والتغيير والتبديل لم يدخل فيه ايضا * وبان لفظ البيان اظهر من هذا التعريف ومن حق التعريف ان يكون اظهر مما عرف به * ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل اى يجعله بمعنى الظهور كابى بكر الدقاق وابى عبدالله البصرى قال هو العلم الذى تبين به المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد * ومن نظر الى اطلاقه على مايحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو الدليل الموصل بصحيح النظر فيه الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه * وعبارة بعضهم هو الادلة التى تبين بها الاحكام

ومنه قول النبى عليه السلام ان من البيان لسحرا اى الاظهار والبيان على اوجه بيان تقرير وبيان تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة فهى خمسة اقسام اما بيان التقرير فتفسيره ان كل حقيقة يحتمل المجاز او عام يحتمل الخصوص اذا لحق به مايقطع الاحتمال

❋قالوا والدليل على صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا ان يقال تم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وان لم يحصل منه المعرفة بالمطلوب للسامع ولا اخراج المطلوب من الاشكال الى التجلى ويقال بينه ولكنه لم يتبين ❋ وعلى هذا بيان الشئ قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ الكل دليل ومبين ولكن غلب استعماله فى الدلالة بالقول فيقال له بيان حسن اى كلام رشيق حسن الدلالة على المقاصد ❋ قال وكل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره حيث يكون دليلا وتنبيها لفحوى الكلام كل ذلك بيان لان جميع ذلك دليل وان كان بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث انه يفيد العلم بوجوب العمل دليل وبيان ❋ وذكر السيد الامام ابو القاسم السمرقندى رحمه الله ان البيان هو الايضاح والكشف عن المقصود ولهذا سمى القرآن بيانا لانه ايضاح وكشف عن المقصود ومنه بيان المجمل ❋ واشار شمس الائمة رحمه الله فى فصل بيان التغير فى اثناء الكلام فى حده فقال حد البيان غير حد النسخ لان البيان اظهار حكم الحادثة عند وجوده ابتداء والنسخ رفع الحكم بعد الثبوت فلم يكن بيانا ❋ واليه اشار الشيخ ايضا فى الباب الذى يلى هذا الباب فهذا حاصل ماقيل فى تعريف البيان فعليك باعتبار ماصح عندك من هذه التعريفات (قوله) بيان تقرير ❋ اضافة البيان الى التقرير والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى ❋ واضافة البيان الى التقرير والتغير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطب اى بيان هو تقرير وكذا الباقى ❋ واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة ❋ فهى خمسة اقسام ❋ اتفق الشيخان على تقسيم البيان على الاوجه الخمسة المسماة بالاسامى المذكورة الا ان الشيخ رحمه الله جعل التعليق والاستثناء بيان تغير والنسخ بيان تبديل نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم فيجوز ان يجعل من اقسام البيان والامام شمس الائمة رحمه الله جعل الاستثناء بيان تغير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضى الامام ابى زيد رحمه الله ولم يجعل النسخ من اقسام البيان فقال حد النسخ غير حد البيان الى آخر ماذكرنا نظرا الى ان النسخ وان كان بيان انتهاء مدة الحكم لكنه فى حق صاحب الشرع فاما فى حق العباد فهو رفع الحكم الثابت كالقتل انتهاء الاجل فى حق صاحب الشرع وقطع الحيوة فى حق العباد حتى اوجب القصاص والدية والبيان بيان بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا قيل ❋ وقوله كل حقيقة تحتمل المجازا وعام يحتمل الخصوص احتراز عن مثل قوله تعالى ان الله عليم حكيم ان الله بكل شئ عليم فانه لا يحتمل المجاز والخصوص ❋ كان بيان تقرير اى يكون مقرر الما اقتضاه الظاهر قاطعا لاحتمال غيره ❋ وذلك اى بيان التقرير مثل قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون وهو نظير العام الذى يحتمل الخصوص

ان تقرير وذلك مثل تعالى فسجد الملائكة جمعون لان اسم الجمع ما يحتمل الخصوص بذكر الكل

فان اسم الجمع وهو الملائكة كان عاما اى شاملا لجميع الملائكة على احتمال ان يكون المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر معنى العموم فيـه حتى صار لايحتمل الخصوص * ومثله اى مثل ماذكرنا فى كونه بيان تقرير قوله تعالى ولاطائر يطير بجناحيه وهو نظير الحقيقة التى تحتمل المجاز فان الطائر يحتمل الاستعمال فى غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه فى مشيه ويقال ايضا فلان يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقرير الموجب الحقيقة وقطعا لاحتمال المجاز * وذكر فى الكشاف ان معنى زيادة قوله فى الارض ويطير بجناحيه زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ومامن دابة قط فى جميع الارضين السبع ومامن طائر قط فى جو السماء من جميع مايطير بجناحيه الاامم امثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها والغرض فى ذكر ذلك الدلالة على عظم قدرته ولطف علمه وسعة سلطانه وتدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الاجناس المتكاثرة الاصناف وهو حافظ لما لها وما عليها مهيمن على احوالها لايشغله شان عن شان وان المكلفين ليسوا مخصوصين بذلك دون من عداهم من سـائر الحيوان * وذلك اى نظير البيـان المقرر من المسائل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيـد النكاح لان الطلاق وان كان فى الاصل رفع القيد غير مختص بالنكاح صار مختصا به فى الشرع والعرف فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى صدق ديانة لاقضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع احتمال المجاز * وكذا قوله انت حر موجبه العتق عن الرق فى الشرع * ويحتمل التخلية عن القيد الحسى والحبس والعمل * ويستعمل فى الخلوص يقال رجل حر اى خالص عن الاخلاق الذميمة * ومنه طين حر اى خالص لارمل فيه * ويستعمل بمعنى الكريم يقال رجل حر اى كريم والحرة الكريمة وناقة حرة اى كريمة * وسحابة حرة اى كثيرة المطر فبقوله عنيت به العتق عن الرق قرر موجب الحقيقة الشرعية وقطع احتمال غيرها (قوله) واما بيان التفسير * بيان التفسـير هو بيان مافيه خفاء من المشترك والمجمل ونحوهما * مثل قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فانه مجمل اذ العمل بظاهره غير ممكن وانما يوقف على المراد للعمل به بالبيان * وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه مجمل فى حق مقدار مايجب به القطع وفى حق المحل فانه لايعلم انه يجب من الابط اومن المرفق اومن الزند * ونحو ذلك مثل آية الربوا * ثم لحقه اى كل واحد من هذه الآيات البيان بالسنة فانه عليه السـلام بين الصلوة بالقول والفعل * والزكوة بقوله صلى الله عليه وسـلم هاتوا ربع عشر اموالكم وبالكتاب الذى امر بكتابته لعمرو بن حزم وغير ذلك * والنصاب فى السرقة بقوله عليه السـلام لاقطع فيما دون ثمن المجن اولا قطع فى اقل من عشرة دراهم * ومحل القطع بقطعه يد سارق وذا صفوان من الزند * والربوا بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل الحديث * وذلك اى مثاله من المسائل الفقهية قول الرجل لامرأته انت بائن اوانت على حرام اوغير ذلك من الكنايات ثم قال عنيت به الطلاق فانه يكون بيان تفسير

ومثله ولاطائر يطير بجناحيه و ذلك مثل ان يقول الرجل لامرأته انت طالق وقال عنيت به الطلاق من النكاح واذا قال لعبده انت حر وقال عنيت به العتق عن الرق والملك وهذا البيان يصح موصولا ومفصولا لما قلنا انه مقرر واما بيان التفسير فبيان المجمل والمشترك مثل قوله تعـالى واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة والسارق والسارقة ونحو ذلك ثم يلحقه البيان بالسنة وذلك مثل قول الرجل لامرأته انت باين اذا قال عنيت به الطلاق صح وكذلك فى سـائر الكنايات ولفلان على الف درهم وفى البلد نقود مختلفة فان بيانه بيان تفسير

فان البينونة اوالحرمة مشتركة محتملة للمعانى فاذاقال عنيت بهذا الكلام الطلاق فقد رفع الابهام فكان بيان تفسير ثم بعد التفسير يجب العمل باصل الكلام فتقع البينونة والحرمة ※ وكذا اذا قال لفلان على درهم وفى البلد نقود مختلفة كان مشكلا لدخول الالف المقربه فى اشكاله فاذا قال عنيت به نقد كذا زال الاشكال وصار هذا الكلام تفسيراله (قوله) ويصح هذا اى بيان التفسير موصولا ومفصولا ※ لايجوز تأخير بيان التفسير عن وقت الحاجة الى الفعل الاعند من يجوز تكليف المحال ※ واماتأخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء خلافا للجبائى وابنه ابى هاشم وعبدالجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى كابى اسحاق المروزى وابى بكر الصيرفى والقاضى ابى حامد ※ وذكر السمعانى والغزالى ان طائفة من اصحاب ابى حنيفة رحمهم الله ذهبوا اليه فكان الشيخ رد هذا القول بقوله هذا مذهب واضح لاصحابنا اى صحة بيان مافيه خفاء متصلا ومنفصلا مذهب ظاهر لاصحابنا بحيث لايمكن انكاره فان الرجل اذا اقر ان لفلان عليه شيئا ثم بينه متصلا اومنفصلا يقبل قوله فى قولهم جميعا وكذا لوقال لامرأته انت بائن يجوزله ان يبين متصلا ومنفصلا مع انه تكلم بكلام مجمل فثبت انه هو المذهب وان قول اولئك الطائفة من اصحابنا ان ثبت عنهم غير مستقيم على المذهب ※ احتج من ابى جواز تاخيره بان المقصود من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم لايحصل بدون البيان فلو جوز تأخير البيان ادى الى تكليف ماليس فى الوسع ※ ولايقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان ايضا والاجمال والاشتراك لايمنعان من وجوب الاعتقاد ※ لانهم قالوا العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتأخير البيان يخل بالمقصود الاصلى فلا يجوز ※ وبانه لوحسن الخطاب بالمجمل من غير بيان فى الحال لحسن خطاب العربى بالزنجية مع القدرة على مخاطبته بالعربية من غير بيان فى الحال وكذا عكسه واذا لم يصح ذلك عرفنا انه يقبح ههنا ايضا بجامع ان السامع لايعرف مراد المخاطب ※ ولا يقال انما لم يحسن مخاطبة العربى بالزنجية لانه لا يفهم بهذا الخطاب شيئا فاما فى الخطاب بالمجمل فقد يفهم السامع ان المتكلم اراد ايجاب شئ عليه اونهيه عن شئ وفى الخطاب بالمشترك يعلم ان المتكلم اراد احد المعنيين اوالمعانى ※ لانهم قالوا المعتبر فى حسن الخطاب ان كان المعرفة بكل المراد فلا تفيد هذا الفرق وان كان المعرفة ببعض المراد ينبغى ان يجوز خطاب العربى بالزنجية لان العربى اذا عرف حكمة الزنجى المخاطب علم انه اراد بخطابه له شيأ ما اماالامر اوالنهى اوغيرهما وقد اتفقنا على فساده وقبحه فعرفنا ان الفرق باطل ※ وهذا بخلاف بيان النسخ حيث جاز تاخيره لان تأخيره لايخل بالمعرفة بصفة العبادة فى الحال فامكنه الاقدام على الاداء واما تأخير بيان المجمل فيخل بمعرفة صفة العبادة فلم يمكن اداؤها فى الحال ※ وتمسك من جوز تاخيره بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه وعده البيان بكلمة ثم فيما اشكل عليه من المعانى والاحكام وهى للتراخى باجماع اهل

(اللغة)

يصح هذا موصولا [ومف]صولا هذا مذهب واضح [لا]صحابنا حتى جعلوا [ال]بيان فى الكتابات كلها [م]قبولا وان فصل قال الله [تع]الى ثم ان علينا بيانه وثم [لل]تراخى وهذا لان الخطاب [با]لمجمل صحيح لعقد القلب [ع]لى حقية المراد به على [ان]تظار البيان الا ترى ان [اب]تلاء القلب بالمتشابه [بال]تزم على حقية المراد به [ي]صح فى الكتاب والسنة [م]ن غير انتظار البيان [فه]ذا اولى واذا صح الابتلاء [ح]سن القول بالتراخى

اللغة فيدل ذلك على جواز تأخير بيان مايحتاج الى البيان عن وقت وروده ※ فان قيل
يجوز ان يكون المراد من البيان اظهاره بالتنزيل كما قاله بعض اهل التأويل بدليل ان الضمير
فى قوله بيانه راجع الى جميع المذكور وهو القرآن ومعلوم ان جميع القرآن لايحتاج الى البيان
فان فيه المحكم والمفسر والنص فيكون البيان المضاف الى جميعه اظهاره بالتنزيل ※ قلنا قوله تعالى
فاذا قرأناه فاتبع قرآنه امر للنبى عليه السلام باتباع قرآنه وانما يكون مأمورا بذلك بعد نزوله
عليه فانه قبل ذلك لايكون عالما به فكان المراد من قوله تعالى فاذا قرأناه هو الانزال ثم انه
تعالى حكم بتأخير البيان عنه فوجب ان لايكون المراد من البيان الانزال لاستحالة كون
الشئ سابقا على نفسه ※ وبان الخطاب بالمجمل قبل البيان صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد
الحقية فيما هو المراد فى الحال مع انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيه اهم من
الابتلاء بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الاترى ان الابتلاء بالمتشابه الذى ايسنا
عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذى ينتظر بيانه كان اولى بالصحة ※ وليس
فيه تكليف ماليس فى الوسع كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متأخر
الى البيان ※ وليس هو كخطاب العربى بالزنجية ايضا لانه لايفيد اصلا فانه لايعرف انه امر
اونهى اوخبر فاما العربى المخاطب بالمجمل اوالمشترك فيتمكن من معرفة مايفيده الخطاب
فى الجملة فانه يعلم انه امر اونهى اوخبر ويعرف مجموع ماوضع له اسم المشترك وانه اريد
واحد من مفهوماته فيفترقان ※ وهذا القدر من التعريف يصلح مقصودا فى كلام الناس
فان الرجل قد يقول لغيره لى اليك حاجة مهمة ولايكون غرضه فى الحال الا اعلام هذا
القدر ولهذا وضعت فى اللغة افهام مبهمة كما وضعت الفاظ لمعان معينه ※ وايضا قد يحسن
من الملك ان يقول لبعض عماله قد وليتك موضع كذا فاخرج اليه واما اكتب اليك تذكرة
بتفصيل ماتعمله ※ ويحسن من المولى ان يقول لغلامه انا امرك ان تخرج الى السوق يوم
الجمعة وتبتاع مابينه لك غداة الجمعة ويكون القصد بذلك الى التاهب لقضاء الحاجة والعزم
عليها واذا كان كذلك صح فى الشرع اطلاق اللفظ المجمل اوالمشترك من غير بيان فى الحال
ليفيد وجوب اعتقاد الحقية وصيرورة المخاطب به مطيعا بالعزم على الفعل على تقدير البيان
وعاصيا بالعزم على الترك (قوله) واختلفوا فى تخصيص العام لاخلاف ان العام اذا خص منه
شئ بدليل مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذى لم يخص منه شئ
فلايجوز تخصيصه بدليل متأخر عنه عند الشيخ ابى الحسن الكرخى وعامة المتأخرين
من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعى ※ وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعى
والاشعرية وعامة المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا ※ وذكر فى المحصول والمعتمد
والقواطع وغيرها الخلاف فى كل ظاهر استعمل فى خلافه كالمطلق اذا اريد به المقيد والنكرة اذا
اريد بها المعين ※ والمراد بعدم جواز التخصيص انه اذا ورد متراخيا لايكون بيانا ان المراد
من العام بعضه من الابتداء بل يكون نسخا للحكم فى البعض مقتصرا على الحال ※ وفائدته ان
العام لايصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار خروج افراد اخر عنه بالتعليل ودليل النسخ

واختلفوا فى خصوص العموم فقال اصحابنا لايقع الخصوص متراخيا وقال الشافعى رحمه الله يجوز متصلا ومتراخيا وقال علماؤنا فيمن اوصى بهذا الخاتم لفلان وبفصه لفلان غيره موصولا ان الثانى يكون خصوصا للاول فيكون الفص للثانى واذا فصل لم يكن خصوصا بل صار معارضا فيكون الفص بينهما وهذا فرع لما مر ان العموم عندنا مثل الخصوص فى ايجاب الحكم قطعا ولو احتمل الخصوص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا مثل العام الذى لحقه الخصوص وعنده هما سواء ولايوجب واحد منهما الحكم قطعا بخلاف الخصوص الذى مر وليس هذا باختلاف فى حكم البيان بل ماكان بيانا محضا صح القول فيه بالتراخى

لانه التعليل فلايتطرق به احتمال الى الباقى ❊ وهذا اى الاختلاف المذكور ❊ ولواحتمل الخصوص اى لواحتمل العام الذى لم يخص منه شئ التخصيص متراخيا لما اوجب الحكم قطعا لاحتمال ظهور كون البعض مرادا منه دون الكل ومع هذا الاحتمال لايمكن القول بتناوله للكل بطريق القطع كالعام الذى لحقه الخصوص لايمكنه القول بكونه موجبا للحكم فى الباقى قطعا لاحتمال خروج بعض الافراد الباقية بالتعليل ❊ فيما سوا اى العام الذى لم يلحقه الخصوص والذى لحقه الخصوص (قوله) لان البيان المحض كذا ذكر بعض الاصوليين ان الاشكال ليس من شرط البيان لان النصوص المعرية عن الامور ابتداء بيان من غير ان يتقدمها اشكال فقال الشيخ رحمه الله فى البيان المحض وهو البيان الحقيقى الذى هو بيان من كل وجه يشترط كون المحل موصوفا بالاجمال اوالاشتراك والواو بمعنى اولان البيان هو الاظهار ولابد لحقيقة الاظهار من سبق خفاء لاستحالة اظهار الظاهر ❊ والنصوص المعرية عن الامور ابتداء انما سميت بيانا لان تلك الامور كانت مجهولة قبل ورود النصوص فكان معنى الاجمال موجودا فيها وزيادة اذ معنى الاجمال والاشكال فى التحقيق هو الجهل بمعنى الكلام ❊ قال شمس الائمة رحمه الله بيان المجمل بيان محض لوجود شرطه وهو كون اللفظ محتملا غير موجب للعمل بنفسه واحتمال كون البيان الملتحق به تفسيرا واعلاما لما هو المراد به فيكون بيانا من كل وجه ولايكون معارضا فيصح مفصولا وموصولا فاما دليل الخصوص فليس ببيان من كل وجه بل هو بيان من حيث احتمال الصيغة للخصوص وهو ابتداء دليل معارض من حيث كون العام موجبا للعمل بنفسه فيما تناوله فيكون بمنزلة الاستثناء والشرط فيصح موصولا على انه بيان ويكون معارضا ناسخا للحكم الاول اذا كان مفصولا ❊ ومالیس ببيان خالص بل هو بيان من وجه لكنه تغير اوتبديل من وجه لايحتمل التراخى ❊ جعل شمس الائمة رحمه الله الاستثناء بيان التغيير والتعليق بيان التبديل والمصنف جعلهما نوعى بيان التغيير وجعل النسخ بيان التبديل كما بينا لكنه اراد بالتبديل ههنا احد نوعى بيان التغيير وهو التعليق موافقا لشمس الائمة رحمه الله لا النسخ لانه لايصح الامتراخيا بالاتفاق ❊ والفرق بين التغيير والتبديل على مااختاره ههنا ان الكلام فى التبديل بعد ما تغير عن اصله ينقلب تصرفا آخر وفى التغيير لاينقلب كذلك ففى الاستثناء يصير الكلام تكلما بالباقى لاغير وفى التعليق يتغير الكلام عن كونه ايجابا وينقلب تصرف يمين على ماعرف ❊ وقوله الا ترى توضيح لقوله بل هو تقرير ومعناه الا ترى ان العام بعد التخصيص يبقى موجبا للحكم فى الباقى كما كان قبل التخصيص فيكون التخصيص مقررا لما كان موجبا فى الاصل لامغيرا اذ لوكان مغيرا لم يبق موجبا كالتعليق بالشرط ❊ اومعناه ان العام بعد التخصيص يبقى على العموم الذى هو اصله حتى اوجب الحكم فى الافراد الباقية بعمومه فيكون مقررا ولوكان مغيرا لم يبق كذلك ❊ اومعناه انه كان يوجب الحكم فى الاصل بطريق الظن وبعد التخصيص يبقى على ما كان فيكون مقررا لامغيرا فثبت بما ذكرنا ان هذا الاختلاف بناء على الاختلاف فى موجب العام ❊ والحجة بطريق

لان البيان المحض من شرطه محل موصوف بالاجمال والاشتراك ولايجب العمل مع الاجمال والاشتراك فيحسن القول بتراخى البيان ليكون الابتلاء بالعقد مرة بالفعل مع ذلك اخرى وهذا مجمع عليه ومالیس ببيان خالص محض لكنه تغيير اوتبديل ويحتمل القول بالتراخى بالاجماع على مانبين ان شاء الله تعالى وانما الاختلاف ان خصوص دليل العموم بيان اوتغيير فعندنا هو تغيير من القطع الى الاحتمال فيقيد بالوصل مثل الشرط والاستثناء وعنده ليس بتغيير لماقلنا بل هو تقرير فصح موصولا ومفصولا الا ترى انه يبقى على اصله فى الايجاب وقداستدل فى هذا الباب بنصوص احتجنا الى بيان تأويلها منها ان بيان بقرة بنى اسرائيل وقع متراخيا

الابتداء لمن ابى جواز تأخير التخصيص ان العموم خطاب لنا فى الحال بالاجماع والمخاطب به لايخلواما ان يقصدافهامنا فى الحال اولايقصد ذلك والثانى فاسد لانه اذا لم يقصد انتقض كونه مخاطبا اذالمعقول من قولنا انه مخاطب لنا انه قد وجه الخطاب نحونا ولامعنى لذلك الا انه قصد افهامنا * ولانه لولم يقصد الافهام فى الحال مع انظاهره يقتضى كونه خطابالنا فى الحال لكان اغراء بان يعتقد انه قصدافهامنا فى الحال فيكون قد قصد ان نجهل لان من خاطب قوما بلغتهم فقد اغراهم بان يعتقدوا فيه انه قد عنى به ماعنوا به * ولانه يكون عبثا اذالفائدة فى الخطاب ليست الا افهام المخاطب فثبت انه اراد افهامنا فى الحال * واذا اراد افهامنا فى الحال فاما ان يريد ان نفهم ان مراده ظاهره اوغير ظاهره فان اراد الاول وظاهره للعموم وهو مخصوص عنده فقد اراد منا اعتقاد الشئ على خلاف ماهو عليه وان ارادمنا ان نفهم غير ظاهره وهو لم ينصب دليلا على تخصيصه فقد اراد منا مالا سبيل لنا اليه فيكون تكليفا بما ليس فى وسعنا وهو باطل فاذ الا بد ان يبين التخصيص متصلا بالعموم اويشعرنا بالخصوص بان يقول هذا العام مخصوص من غير ان يبين الخارج عن العموم لئلا يكون اغراء باعتقادغير الحق * وهذا بخلاف تأخير بيان المجمل فانه جائزلان المجمل لاظاهر له ليؤدى تأخير البيان فيه الى اعتقاد ماليس بحق يوضحه ان البيان ان لم يقترن بقوله تعالى اقتلوا المشركين اقتضى بعمومه وجوب قتل غير اهل الحرب واعتقاد ذلك كما اقتضى وجوب اهل الحرب وذلك خلاف الحق وان لم يقترن البيان بقوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة اقتضى وجوب فعل على نفسه ووجوب شئ فى ماله وذلك ليس بخلاف الحق فافترقا * قال شمس الائمة رحمه الله لما وافقنا الخصم فى القول بالعموم كان من ضرورته لزوم اعتقاد العموم فيه وجواز الاخبار بانه عام وتجويزنا تأخير البيان بدليل الخصوص يؤدى الى القول بجواز الكذب فى الحجج الشرعية وذلك باطل * وهذا بخلاف النسخ فان الواجب اعتقاد الحقية فى الحكم النازل فاما فى حيوة النبى عليه السلام فما كان يجب اعتقاد التابيد فى ذلك الحكم ولااطلاق القول بانه مؤبد لان الوحى كان ينزل ساعة فساعة ويتبدل الحكم كالصلوة الى بيت المقدس وانماوجب اعتقاد التابيد فيه واطلاق القول به بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان شريعته لاتنسخ بعده بشريعة اخرى * وتمسك من جوز تاخيره بنصوص من الكتاب والسنة واجاب الشيخ عن بعضها * فمنها قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة تمسكوا به بطريقين * احدهما ما اشار اليه الشيخ فى الكتاب وهو ان الله تعالى امر بنى اسرائيل بذبح بقرة مطلقة ليظهر امر القتيل بينهم والمطلق عام عندهم على مامر بيانه فى باب بيان الفاظ العموم ثم بينها لهم بعد سؤالهم مقيدة باوصاف كما نطق به النص والتقييد تخصيص لعموم المطلق لان بالتقييد يخرج غير المقيد عن عمومه فدل ان تاخير التخصيص جائز * فاجاب الشيخ رحمه الله بان تقييد المطلق ليس من باب تخصيص العموم اذ المطلق فى ذاته ليس بعام لما مر بل هو من قبيل الزيادة على النص والزيادة على النص نسخ

وهذا عندنا يعد المطلق وزيادة على النص فكان نسخا فصح متراخيا لما نبين فى بابه ان شاء الله تعالى واحتج بقوله فى قصة نوح عليه السلام

معنى فلذلك صح متراخيا ❊ والدليل على ان الامر كان متناولا لبقرة مطلقة ثم نسخ الاطلاق بالتقييد ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انهم لو عمدوا الى ادنى اى بقرة كانت فذبحوها لاجزأت عنهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم وهكذا روى عن النبى صلى الله عليه وسلم فدل ان الامر الاول الذى فيه تخفيف صار منسوخا بانتقال الحكم الى المقيدة وان استقصاءهم فى السؤال صار سببا لتغليظ الامر عليهم واليه مال عامة اهل التفسير ❊ والثانى وهو المذكور فى عامة كتبهم انه تعالى امر بذبح بقرة معينة غير نكرة ثم اخر بيانها الى حين السؤال فدل على جواز تاخير بيان ماله ظاهر والدليل على ان المراد بقرة معينة ان الشارع عينها بقوله عز اسمه انها بقرة لافارض ولابكر انها بقرة صفراء فاقع انها بقرة لاذلول ولوكانت نكرة لما سألوا عن تعيينها للخروج عن العهدة باية بقرة كانت ❊ وانهم لم يؤمروا باموره متجددة اذ لوكان تكليفهم باموره متجددة غير ما امروا به اولا لكان الواجب من تلك الصفات هى المذكورة اخرا دون ما ذكرت اولا وقد وجب عليهم تحصيل تلك الصفات المذكورة اولا بالاجماع فتبين انه بيان ذلك الواجب المدلول عليه بقوله بقرة ❊ وان المذبوح المتصف بجميع الصفات كان مطابقا للمامور به اولا المدلول عليه بقوله فذبحوها اى البقرة المأمور ذبحها المذكورة الاترى انهم لو ذبحوا هذه البقرة الموصوفة عن الواجب قبل سؤالهم لخرجوا عن العهدة فثبت انه بيان ذلك الواجب قال الشيخ ابو منصور رحمه الله لان المطلق لوكان مرادا ثم صار المقيد مرادا يؤدى الى القول بالنسخ قبل التمكن من الفعل والاعتقاد جميعا لضيق الزمان عن الاعتقاد اذ لابد للاعتقاد من العلم ولم يكن حصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان ولهذا قالوا وانا ان شاء الله لمهتدون اى الى البقرة المراد ذبحها والنسخ قبل التمكن من الاعتقاد بدآء وجهل بعواقب الامور تعالى الله عن ذلك فلا يمكن حمل الاية عليه بل الامر فى الابتداء لاقى بقرة مقيدة وان اضيف الى المطلقة لكن ظهر ذلك عند سؤالهم لانه تعالى احدث حكما اخر عند السؤال والدليل عليه انهم سألوا بيان تلك البقرة بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ماهى ❊ يبين لنا مالونها وتولى الله تعالى بيانها لهم فلو حمل على النسخ لايكون بيانا لها بل يكون رفعا لذلك الحكم وهو خلاف النص ❊ واما ماروى من الخبر فمن اخبار الاحاد وهو بظاهره اثبات البدآء فى حكم الله عز وجل وتغير ارادته لان ظاهر قوله لو عمدوا الى ادنى اى بقرة لاجزاتهم يقتضى ان مراد الله تعالى المطلق وظاهر قوله لكن شددوا فشدد الله عليهم يقتضى اثبات الحكم فى المقيد فيكون مردودا ❊ ثم نحن ان سلمنا جواز تاخير تقييد المطلق باعتبار ان التقييد نسخ للاطلاق كما يشير اليه كلام الشيخ فلا حاجة الى الجواب لانه بمعزل عن محل النزاع ❊ وان لم يجوز ذلك بطريق البيان لانه يؤدى الى التجهيل واعتقاد غير الحق او اعتقاد مالا سبيل لنا الى معرفته كما بينا فى تخصيص العام فالجواب عنه انا لانسلم على هذا التقدير عدم اقتران بيان به لجواز اعلام موسى عليه السلام اياهم عند نزول الامر ان المراد ذبح بقرة معينة لامطلقة فكان هذا بيانا اجماليا مقارنا ثم تاخر البيان التفصيلى الى حين سؤالهم وتأخير مثل هذا البيان عندنا جائز ايضا ❊ ومنها قوله تعالى فاسلك فيها اى ادخل فى السفينة يقال سلكه فيه

﴿ سلكا ﴾

قوله فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك ان الاهل عام لحقه خصوص متراخ بقوله انه ليس من اهلك والجواب ان البيان كان متصلا به بقوله الا من سبق عليه القول وذلك هو ماسبق من وعد اهلاك الكفار وكان ابنه منهم ولان الاهل لم يكن متنا ولا للابن لان اهل الرسل من اتبعهم وآمن بهم فيكون اهل ديانة لا اهل نسبة الا ان نوحا عليه السلام قال فيما حكى عنه ان ابنى من اهلى لانه كان دعاه الى الايمان فاما انزل الله تعالى الاية الكبرى حسن ظنه به وامتد نحوه رجاؤه فبنى عليه سؤاله فاما وضح له امره اعرض عنه وسامه للعذاب وهذا سائغ فى معاملات الرسل عليهم السلام بناء على العلم البشرى الى ان ينزل الوحى كما قال الله تعالى وما كان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين انه عدو لله تبرأ منه

سلكا فسلك سلوكا ❊ من كل زوجين اثنين اى من كل جنس من الحيوان ذكرا وانثى ❊ واثنين تأكيد لزوجين وقرئ بالاضافة اى من كل زوجين من اجناس الحيوان اثنين ذكرا وانثى لئلا ينقطع تناسلها بالغرق واسلك عطف على زوجين او على اثنين يعنى ادخل فيها نساءك واولادك ❊ ووجه التمسك ان الاصل عام يتناول جميع بنيه ولذلك قال نوح رب ان ابنى من اهلى وان وعدك الحق اراد به كنعان وقد لحقه خصوص متراخ بقوله عز اسمه انه ليس من اهلك فدل ان تاخير التخصيص جائز ❊ فاجاب الشيخ عنه بوجهين ❊ احدهما انا لا نسلم لحوق التخصيص المتراخى به بل البيان كان متصلا به فانه تعالى استثنى من الاهل من سبق عليه القول اى سبق وعد اهلاكه فانه وعده باهلاك الكفار جميعا واراد به امرأته واغلة وابنه كنعان وكانا كافرين ❊ والثانى ان الاهل مشترك يحتمل اهل النسبة واهل المتابعة فى الدين فتوهم نوح عليه السلام ان المراد اهل النسبة فسأل خلاص ابنه بناء عليه فبين الله تعالى ان المراد هو الاهل من حيث المتابعة فى الدين لا اهل النسبة وان ابنه الكافر ليس من اهله لكفره فلا يكون داخلا فى وعد النجاة وتاخير بيان المشترك جائز ❊ وقوله الان نوحا جواب سؤال يرد على الوجه الاول ان نوحا عليه السلام بعد الوعد باهلاك الكفار كان منهيا عن الكلام فيهم قال تعالى ولا تخاطبنى فى الذين ظلموا انهم مغرقون فلو كان قوله الا من سبق عليه القول منصرفا الى ما ذكرتم لما استجاز نوح سؤال خلاص ابنه بقوله رب ان ابنى من اهلى فاجاب بما ذكر فى الكتاب وهو ظاهر ❊ ومنها قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم اى حطبها والحصب ما يحصب به اى يرمى يقال حصبتهم السماء اذا رمتهم بالحصباء فعل بمعنى مفعول وهذا عام لحقه خصوص متراخ ايضا فانه لما نزل جاء عبد الله بن الزبعرى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد اليس عيسى وعزير والملائكة قد عبدوا من دون الله افتراهم يعذبون فى النار فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اى السعادة او البشرى او التوفيق للطاعة اولئك عنها اى عن النار مبعدون ❊ فاجاب بانا لا نسلم ان ذلك تخصيص اذ لا بد له من دخول المخصوص تحت العموم لولا المخصص واولئك لم يدخلوا فى هذا العام لاختصاص ما بما لا يعقل على ان الخطاب كان لاهل مكة وانهم كانوا عبدة الاوثان وما كان فيهم من يعبد عيسى والملائكة فلم يكن الكلام متناولا لهم ❊ ولا يقال لو لم يدخلوا لما اورد هم ابن الزبعرى نقضا على الاية وهو من الفصحاء ولرد الرسول صلى الله عليه وسلم عليه ولم يسكت عن تخطئته ❊ لانا نقول لعل سؤال ابن الزبعرى كان بناء على ظنه ان ما ظاهرة فيمن يعقل او مستعملة فيه مجازا كما استعملت فى قوله تعالى وما خلق الذكر والانثى ولا انتم عابدون ما اعبد وقد اتفق على وروده بمعنى الذى المتناول للعقلاء الا انه اخطأ لانها ظاهرة فيما لا يعقل دون من يعقل والاصل فى الكلام هو الحقيقة ❊ واما عدم رد الرسول عليه السلام عليه فغير مسلم لما روى انه عليه السلام قال لابن الزبعرى لما ذكر ما ذكر رادا عليه ما اجهلك بلغة قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل ومن لمن يعقل هكذا ذكر فى شرح اصول الفقه لابن الحاجب ❊ ولئن سلمنا انه سكت الى حين نزول الوحى فذلك لما عرف من تعنت القوم

واحتج بقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم ثم لحقه الخصوص بقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى متراخيا عن الاول وهذا الاستدلال باطل عندنا لان صدر الاية لم يكن متناولا لعيسى والملائكة عليهم السلام لان كلمة ما لذوات غير العقلاء لكنهم كانوا متعنتين فزاد فى البيان اعراضا عن تعنتهم واحتج بقوله انا مهلكوا اهل هذه القرية وهذا عام خص منه آل لوط متراخيا

ومجادلتهم بالباطل بعد تبين الحق لهم وعلمهم بان الكلام لايتناول الملائكة والمسيح فانهم كانوا اهل اللسان فاعرض عن جوابهم امتثالا لقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه ثم بين الله تعالى تعنتهم فى معارضتهم بقوله عزوجل ان الذين سبقت لهم منا الحسنى الاية ومثل هذا الكلام يكون ابتداء كلام حسن موقعه وان لم يكن محتاجا اليه فى حق من لايتعنت ❀ وهو نظير انتقال ابراهيم صلوات الله عليه فى محاجة اللعين عن التمسك بالاحياء والاماتة الى قوله ان الله ياتى بالشمس من المشرق فات بها من المغرب لتعنت القوم ومكابرتهم وكان ذلك تأكيدا للحجة الاولى ودفعا لتلبيس اللعين لا انه انتقال حقيقة فكذلك هذا ابتداء بيان ودفع لمعاندة الخصم لا انه تخصيص حقيقة ❀ ومنها اخبار الله تعالى عن قصة ضيف الخليل واخبارهم اياه باهلاك قرية لوط بقوله عز اسمه ولما جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا انا مهلكوا اهل هذه القرية وهى سدوم والاهل عام يتناول لوطا واهله كما يتناول غيرهم من سكان القرية ولهذا قال الخليل عليه السلام ان فيها لوطا ثم خص منه لوط واهله بعد ماقال ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطا بقولهم لننجينه واهله فدل على جواز انفصال المخصص عن العام ❀ قال الشيخ رحمه الله وهذا اى احتجاجهم بهذه الآية غير صحيح ايضا كاحتجاجهم بالآيات المتقدمة ❀ لاتصال البيان اى الدليل المخصص به ❀ اى بهذا العام فانه تعالى قال ان اهلها كانوا ظالمين اى كافرين ومثل هذا الكلام يذكر للتعليل كما يقال اقتله انه محارب وارحمه انه زان ولما علل اهلاكهم بكونهم ظالمين يكون هذا استثناء من حيث المعنى للوط واهله منهم لانهم لم يكونوا ظالمين الا امرأته وهو معنى قوله وهذا استثناء واضح ❀ وقد صرح فى عين هذه القصة بالاستثناء فى آية اخرى وهى قوله تعالى قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا آل لوط انا لمنجوهم اجمعين الا امرأته فثبت ان التخصيص قد كان متصلا لكنه تعالى لم يذكره صريحا ههنا اكتفاء بالاشارة المدرجة فى التعليل والاستثناء الاول منقطع ان كان من قوم لان القوم موصوفون بالاجرام فاختلف لذلك الجنسان ومتصل ان كان من الضمير فى مجرمين كانه قيل الى قوم قد اجرموا كلهم الا آل لوط وحدهم فانهم لم يجرموا ❀ وآل لوط على تقدير الانقطاع مخرجون من حكم الارسال اليهم على معنى ان الملائكة ارسلوا الى القوم المجرمين خاصة ولم يرسلوا الى آل لوط اصلا ومعنى ارسالهم اليهم كارسال الحجر والسهم الى المرمى فى انه فى معنى التعذيب والاهلاك كانه قيل انا اهلكنا قوما مجرمين ولكن آل لوط نجيناهم ❀ وعلى تقدير الاتصال هم داخلون فى حكم الارسال على معنى ان الملائكة ارسلوا اليهم جميعا ليهلكوا هؤلاء وينجوا هؤلاء فلا يكون الارسال مخلصا لمعنى الاهلاك والتعذيب كما فى الوجه الاول ❀ وقوله انا لمنجوهم فى المنقطع جار مجرى خبر لكن فى الاتصال بآل لوط لان المعنى لكن آل لوط منجون ❀ وفى المتصل كلام مستانف كان ابراهيم قال لهم فما حال آل لوط فقالوا انا لمنجوهم ❀ والاستثناء الثانى من الضمير المجرور فى لمنجوهم لا من الاستثناء الاول لان الاستثناء من الاستثناء انما يكون فيما اتحد الحكم فيه وان يقال اهلكنا هم الا آل لوط

هذا ايضا غير صحيح
ن البيان كان متصلا به
افى هذه الآية فلانه قال
ن اهلها كانوا ظالمين
ذلك استثناء واضح وقال
غير هذه الآية الا آل
وط انا لمنجوهم اجمعين
الا امرأته

(الا امرأته)

الا امرأته كما اتحد الحكم فى قول المقر لفلان على عشرة دراهم الاثلاثة الادرهما فاما فى الاية فقد اختلف الحكمان لان الآل لوط متعلق بارسلنا او بمجرمين والاامرأته قد تعلق بمنجوهم فكيف يكون استثناء من الاول (قوله) غير ان جواب عما يقال لوكان قوله ان اهلها كانوا ظالمين استثناء للوط لماكان لقول ابراهيم ان فيها لوطا معنى حينئذ فقال انما قال ذلك مع انه علم يقينا ان لوطا ليس من المهلكين معهم طلبا لزيادة الاكرام له بتخصيصه بوعد النجاة قصدا اذ فى التخصيص بالذكر زيادة اكرام كما فى تخصيص جبرئيل وميكائيل عليهما السلام بالذكر فى قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته الاية وكما فى تخصيص اولى العلم بالذكر فى قوله عزوجل يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ❊ اوخوفا من ان يكون العذاب عاما وان كان سببه الظلم والمعصية فان العذاب فى الدنيا قد يختص بالظالمين كما فى قصة اصحاب السبت وقد يعم الكل على ماقال تعالى واتقوا فتنة لاتصيبن الذين ظلموا منكم خاصة فيكون خزيا وعذابا فى حق الظالمين وابتلاء وامتحانا فى حق المطيعين كالامراض والاوجاع وكمن زنى ولم يتب يقام عليه الحد خزيا وعقوبة وان تاب يقام عليه الحد ابتلاء وامتحانا فاراد الخليل عليه السلام ان يبينوا له ان عذاب اهل تلك القرية من اى الطريقين فلا يعلم ان لوطا هل ينجو منه ام يبتلى به ❊ وذكر ابواليسر فى اصوله ان قول ابراهيم عليه السلام ان فيها لوطا طلب الرحمة من الله تعالى على اهل تلك القرية لبركة مجاورة لوط عليه السلام ❊ وذكر فى المطلع ان قول ابراهيم عليه السلام للرسل ان فيها لوطا ليس اخبارا عن الحقيقة وانما هو جدال فى شانه كما قال فى موضع اخر يجادلنا فى قوم لوط وذلك لانهم لما عللوا اهلاك اهلها بظلمهم احتج عليهم ببراءة لوط من ظلمهم شفقة عليهم وتحزنا لاخيه المسلم وتشمرا الى نصرته وحياطته كما هو موجب الدين فاجابه الرسل بقولهم نحن اعلم بمن فيها يعنون بالبرئ والظالم منهم لننجينه واهله ❊ وقوله اوخوفا عطف على الاول من حيث المعنى والتقدير غير ان ابراهيم قال ان فيها لوطا ارادة لاكرام لوط اوخوفا ❊ وذلك اى سؤال ابراهيم عن لوط وجداله فيه مع علمه انه لم يدخل تحت المهلكين طلبا لزيادة الاكرام مثل سؤاله ربه عن احياء الموتى مع علمه بقدرته تعالى على ذلك طلبا لزيادة اطمئنان القلب بالمعاينة ❊ ومنها قوله واعلموا انما غنمتم من شئ الى قوله ولذى القربى اوجب نصيبا من الخمس لذوى القربى عام يتناول جميع اقرباء الرسول ثم تاخر خصوصه الى ان كلم عثمان بن عفان وجبير بن مطعم رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك فدل على جواز تاخير التخصيص ❊ واعلم انه كان لعبد مناف خمسة بنين ❊ هاشم ابو جد النبى ❊ والمطلب ❊ ونوفل ❊ وعبد شمس ❊ وعمرو ولكل عقب ونسل الالعمرو ولما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم سهم ذوى القربى يوم خيبر بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط غيرهم جاءه عثمان وهو من بنى عبد شمس فانه عثمان بن عفان بن ابى العاص بن امية بن عبد شمس بن مناف ❊ وجبير بن مطعم وهو من بنى نوفل فانه جبير بن مطعم بن عدى بن نوفل بن عبد مناف فقالا انا لاننكر فضل بنى هاشم لمكانك الذى وضعك

غير ان ابراهيم عليه السلام اراد الاكرام للوط بخصوص وعد النجاة اوخوفا من ان يكون العذاب عاما وذلك مثل قوله رب ارنى كيف تحيي الموتى واحتج بقوله ولذى القربى انه خص منه بعض قرابة النبى عليه السلام بحديث ابن عباس فى قصة عثمان وجبير بن مطعم رضى الله عنهم

الله فيهم ولكن نحن وبنو المطلب اليك سـواء فى النسب فما بالك اعطيتهم وحرمتـا فقال انهم لم يزالوا معى هكذا وسبك بين اصابعه وفى رواية انهم لم يفارقونى فى جاهلية ولا اسلام فبين ان المراد من ذوى القربى بنوهاشم وبنو المطلب ببيان متاخر فقـال الشيخ رحمه الله هذا عندنا من قبيل بيان المجمل لا من قبيل تخصيص العام وذلك لان القربى لا يحتمل قربى القرابة وقربى النصرة اى نصرة الشعب والوادى على ما يعرف فى موضعه ان شـاء الله عز وجل فبين رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد السؤال ان المراد قربى النصرة لا قربى القرابة وتاخير بيان المجمل جائز ❁ وقوله عندنا اشارة الى ان الاجمال انما يتحقق على مذهبنا فانا لما حملنا لفظ القربى على قربى النصرة وهو يحتمل قربى النسـب ايضا كان محتملا للمعنيين فاما عندهم فلا اجمال فيه لان المراد منه عندهم قربى النسب الذى هى موضوعة لا غير ثم اشار فى آخر كلامه الى انه يمكن اثبات الاجمال على المذهبين بقوله ويتناول وجوهـا من النسب مختلفة يعنى ولئن سلمنـا ان المراد قربى النسب كان مجملا ايضا لان القربى يتناول وجوها مختلفة من النسب لا يمكن العمل بجميعها فانا علمنا ان المراد ليس من يناسبه الى اقصى اب فان ذلك يوجب دخول جميع بنى آدم فيكون البعض مرادا وهو غير معلوم اذ لا يعلم ان المراد من يناسبه بابيه خاصة او بجده او باعلى منهما فكان مجملا فبين رسـول الله صلى الله عليه وسلم ان المراد من يناسبه الى هاشم والمطلب فلم يكن هذا البيـان من تخصيص العام فى شئ بل هو بيان المراد بالعـام الذى تعذر العمل بعمومه وهو فى حكم المجمل فيجوز تاخيره ❁ فهذا بيان النصوص المذكـورة فى الكتاب ❁ وتمسكوا ايضا بقوله تعالى فاذا قراناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه امر بالاتباع وضمن البيان متراخيـا ولا يمكن حمله على ما لا يمكن العمل به من الالفـاظ لانه تكليف ما ليس فى الوسع فيحمل على ما يمكن العمل بظاهره وهو العام فثبت انه يجوز بيانه متراخيـا ❁ وكذلك نص المواريث عام فى ايجاب الارث للاقارب كفارا كانوا او مسلمين ثم جاء التخصيص متراخيا بقوله عليه السلام لا يتوارث اهل ملتين شتى ❁ وكذلك الوصية شرعت عامة مقدمة على الميراث بقوله تعالى من بعد وصية يوصى بهـا او دين ثم خص ما زاد على الثلث ببيان الرسول متراخيا ❁ وكذلك النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن المزابنة على العموم فيما دون خمسة اوسق وفى اكثر من ذلك ثم خص ما دون خمسة اوسق ببيان متاخر وهو خبر العرايا ❁ والجواب عن الاول ان المراد من الامر باتباع القرآن القرآءة على ما قيل اى اذا قراه جبرئيل عليك بامرنا فاقرأه على قومك ثم ان اشكل عليك شئ من معانيه فعلينـا بيانه واذا كان كذلك يمكن حمله على المجمل ونحوه فحملناه عليه وتاخير بيـانه جائز كما مر بيـانه قال شمس الائمة رحمه الله المراد من قوله ثم ان علينا بيانه ليس جميع ما فى القرآن بالاتفاق فان البيان من القرآن ايضا فيؤدى هذا الى القول بان لذلك البيان بيـانا الى

هذا عنـد نا من قبيل ان المجمل لان القربى تمل وكان الحديث بيانا له المراد قربى النصرة لا قربى قرابة واجماله ان القربى نـا و ل غير النسب يتناول وجوها من النسب تلفة والله اعلم بالصواب

مالايتناهى وانما المراد بعض مافى القرأن وهو المجمل الذى يكون بيـانه تفسيراله ونحن نجوز
تاخير البيان فى مثله فاما فيما يكون مغيرا اومبدلا للحكم اذا اتصل به فاذا تاخر عنه يكون نسخا
ولايكون بيانا محضا ودليل الخصوص فى العام بهذه الصفة * وعن الثانى والثالث ان تقييد حكم
الميراث بالموافقة فى الدين وتقييد الوصية بالثلث من قبيل الزيادة على النص وهى تعدل النسخ فيجوز
متراخيا وقد ثبت بخبر اقترن به الاجماع فكان فى معنى المتواتر او المشهور فيجوز النسخ المعنوى به * وخبر
المزابنة لم يخص بخبر العرايا عندنا بل هو محمول على العطية لا على البيع كما بيناه فى باب احكام العموم والله اعلم

﴿ باب بيان التغيير ﴾

اى البيان الذى فيه تغيير لموجب الكلام الاول (قوله) وانما يصح ذلك اى بيـان التغيير
موصولا اى ينحصر الجواز فى الموصول ثم اكده بقوله ولايصح مفصولا * واشار بقوله على
هـذا اجمع الفقهاء الى الدليل والى خلاف غير الفقهاء فانه اراد بالفقهـاء مثل ابى حنيفة
والشافعى ومالك والاوزاعى وامثـالهم من فقهاء الامصار * والحاصل ان اتصال الاستثناء
بالمستثنى منه لفظا اوماهو فى حكم الاتصال لفظا وهو ان لايعد المتكلم به آتيا به بعد فراغه
من الكلام الاول عرفا بل يعد الكلام واحدا غير منقطع وان تخلل بينهما فاصل بانقطاع
نفس اوسعال اوعطاس اونحوها شرط عند عامة العلماء وكان ابن عباس رضى الله عنهما يقول
بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال الزمان وبه قال مجاهد سواء ترك الاستثناء
ناسيا اوعامدا * وفى بعض الروايات عنه قدر زمان الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل *
وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم جوزوا مالم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد
ابن حنبل * وعن ابى العالية انه يجوز الى اربعة اشهر اعتبارا بمدة الايلاء * ونقل عن بعض
العلماء جوازه فى القرأن خاصة * تمسك ابن عباس رضى الله عنهما بان اليهود سـألت النبى
صلى الله عليه وسلم عن مدة لبث اهـل الكهف وغيرها فقال غداً اجيبكم ولم يستثن فتأخر
الوحى عنه مدة بضعة عشر يوما ثم نزل قوله تعالى ولاتقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا
ان يشـاء الله واذكر ربك اذا نسيت اى استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان شاء الله
بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم * وبان النبى صلى الله عليه وسلم قال
والله لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله * ولايقال هذا شرط وكلامنا فى الاستثنـاء
لان من جواز احدها يلزم جواز الاخر اذلا قائل بالفرق * ومن خص الجواز بالقرآن
قال الكلام الازلى واحد وانما الترتيب فى جهات الوصول الى المخاطبين وان كان قد تأخر
الاستثناء به فذاك فى سماع السامعين وفهم الفاهمين لافى كلام رب العـالمين * واحتج الفقهاء
بان النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات بالذى
هو خير ثم ليكفر عن يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقـال
فليستثن وليات الذى هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص اولى لكونه اسهل * ومثله

﴿ باب بيان التغيير ﴾
بان التغيير نوعان التعليق
بالشرط والاستثناء وانما
يصح ذلك موصولا
ولا يصح مفصولا على
هذا اجمع الفقهـاء

استدل على على ابن عباس رضى الله عنهم فقال لما حلف ايوب عليه السلام بضرب امرأته امره الله تعالى بضرب ضغث عليها تحلة ليمينه وتخفيفا عليها كما قال تعالى وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولاتحنث ولوصح الاستثناء منفصلا لامره به لابالضرب بالضغث لانه ايسر واخف ❋ وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق وغيرها من العقود ولوصح الاستثناء منفصلا لم يثبت شئ من هذه العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتأديته الى التلاعب وابطال التصرفات الشرعية ❋ وبانه لوصح منفصلا لما علم صدق صادق ولا كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولاوعد ولاوعيد وبطلانه لايخفى على ذى لب ❋ وبمسئلة افحم ابوحنيفة رحمه الله اباجعفر الدوانقى حين عاتبه على مخالفة جده فى هذه المسئلة فقال لوصح الاستثناء منفصلا كما هو مذهب جدك لقد بارك الله فى بيعتك فان الذين بايعوك على الخلافة لواستثنوا بعد ماخرجوا من عندك اوحين ما بدالهم ذلك لم تبق خلافتك ووسعهم خلافك فسكت ورده بجميل ❋ قال الغزالى رحمه الله نقل عن ابن عباس رضى الله عنهما جواز تأخير الاستثناء ولعله لايصح فيه النقل اذلايليق ذلك بمنصبه وان صح فاعله اراد به اذا نوى الاستثناء اولا ثم اظهر نيته بعده فيدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه ومذهبه ان مايدين فيه العبد يقبل ظاهرا فهذا له وجه واماتجويز التأخير لواصرعليه دون هذا التأويل فيرده عليه اتفاق اهل اللغة على خلافه لانه جزء من الكلام يحصل به الاتمام فاذا انفصل لم يكن اتماما كالشرط وخبر المبتدأ فانه اذا اخر الشرط اوالخبر لايفهم منه شئ فلايصير كلاما فضلا من ان يكون شرطا اوخبرا فكذا قوله الا زيدا بعد شهر يخرج من ان يكون مفهوما فضلا من ان يكون اتماما للكلام ❋ واما استثناء النبى صلى الله عليه وسلم بعد النسيان فقد كان على وجه تدارك التبرك بالاستثناء للتخلص عن الاثم والامتثال لما امر به وهو قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت لاان يكون استثناء حقيقة على وجه يكون مغيرا للحكم ❋ واماتخصيص الجواز بالقرآن بناء على ما ذكرنا فوهم لان النزاع ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى بلغتنا وهى محمولة على معنى كلام العرب نظما وفصلا ووصلا ولاشك انه لاينتظم فى وضع اللغة فصل صيغة الاستثناء عن العبارة التى تشعر بمستثنى منه (قوله) وانما سميناه اى هذا النوع من البيان بيان التغيير ولم نقتصر على تسميته بالتغيير ولابالبيان للاشارة الى وجود اثر كل واحد من البيان والتغيير فيه ❋ وذلك اى وجود اثر كل واحد من المعنيين ❋ نزل به اى نزل انت حر بالعبد شرعا منزلة وضع شئ محسوس فى محل تقر فيه ❋ فاذا حال الشرط بينه اى بين قوله انت حر وبين محله وهو العبد ❋ فتعلق انت حر بالشرط بطل كونه ايقاعا جواب اذا ولكنه اى المتعلق بيان مع ذلك اى مع كونه تغييرا لان البيان ما يظهر به ابتداء وجوده اى وجود الشئ والضمير راجع الى مدلول البيان وهو المبين ❋ فاما التغيير بعد الوجود فنسخ وليس ببيان لان النسخ رفع الحكم الثابت والتغيير بعد الوجود بهذه المثابة فلايكون بيانا ❋ وهذا الكلام انما يستقيم على اختيار القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله فانهما لم يجعلا النسخ من اقسام البيان فاما على اختيار الشيخ رحمه الله

ب انما سميناه بهذا الاسم اشار
ى اثر كل واحد منهما
ذلك ان قول القائل انت
حر لعبده علة العتق
زل به منزلة وضع الشئ
محل يقر فيه فاذا حال
لشرط بينه وبين محله
تعلق به بطل ان يكون
يقاعا ان الشئ الواحد يكون
ستقرا فى محله ومعلقا مع
لك فصار الشرط مغيرا
من هذا الوجه ولكنه
يان مع ذلك لان حد
لبيان مايظهر به ابتداء
جوده فاما التغيير بعد
لوجود فنسخ وليس
بيان ولما كان التعليق
الشرط لا بتداء وقوعه
غير موجب والكلام
ان يحتمله شرعا لان
التكلم بالعلة ولا حكم
لها جائز شرعا مثل البيع
بالخيار وغيره سمى هذا
بيانا فاشتمل على هذين
الو صفين فسمى بيان تغيير

فلا يستقيم لانه جعل النسخ احد اقسام البيان وسماه بيان التبديل ثم قال ههنا انه ليس بيان ❋ ووجه التوفيق بينهما انه انما جعل النسخ من اقسام البيان باعتبارانه عندالله تعالى بيان انتهاء مدة الحكم ولم يجعله بيانا ههنا باعتبار الظاهر فانه فى الظاهر رفع الحكم الثابت وابطاله فلايكون بيانا له ❋ ولما كان التعليق بالشرط لابتداء وقوعه غير موجب يعنى ولما كان التعليق لهذا الغرض وهو بيان ابتداء وقوع الكلام غير موجب ❋ والكلام كان يحتمله اى يحتمل كونه غيرموجب حكمه فى الحال شرعا مثل البيع بشرط الخيار وبيع الفضولى وتصرفات الصبى ❋ سمى اى التعليق بيانا وهو جواب لما ❋ وانما قال والكلام كان يحتمله لانه لابد لصحة البيان من ان يكون اللفظ المبين محتملا له بوجه ليكون البيان اظهار لذلك المحتمل فان لم يحتمل لايكون بيانا له بل يكون ابتداء كلام (قوله) وكذلك الاستثناء اى وكالتعليق بالشرط الاستثناء فى اشتماله على وصفى البيان والتغيير ❋ الف درهم اسم علم لذلك العدد اى العدد الذى هو مدلول الالف وهو عشر مائين فان اسم العدد كثلاثة وعشرة ومائة ونحوها علم جنس كاسامة للاسد والاسم العلم لايحتمل غيره ❋ اوهو بمنزلة العلم من حيث انه لايجوز اطلاقه على غيره فان اطلاق اسم العدد على غيره لايجوز بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولابطريق المجاز لانسداد بابه اذلا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد معنى الانسبة عامة وهى كون كل واحد عدد اوالنسبة العامة لايصلح طريقا للمجاز ❋ ولاصورة الا من حيث الجزء والكل وهو لايصلح طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء المختص به وههنا مادون الالف مثلا كمايصلح جزء اللالف يصلح جزء اللالفين ولثلاثة الاف وغيرها وهذه الجزئية لاتصلح طريقا للمجاز ايضا فثبت انه لايحتمل غيره ❋ الاترى توضيح لكون الاستثناء والتعليق تغييرا فانه لوصح كل واحد من التعليق والاستثناء متراخيا كان ناسخا لان قوله انت حر اذا صدر من الاهل فى المحل غير معلق بالشرط ثبت موجبه وهو الحرية فلوصح الحاق الشرط به بعد ذلك يرتفع الحكم الثابت بالتعليق فكان نسخا ❋ وكذا قوله على الف درهم لفلان اذا لم يقترن به الاستثناء ثبت موجبه وهو وجوب تمام الالف فلوصح الحاق الاستثناء به بعد تقرره كان نسخا للحكم فى بعض الالف كما فى التعليق فثبت ان فى كل واحد منهما معنى التغيير ❋ لكنه اى الاستثناء اذا اتصل بالكلام وهو استدراك من قوله كان تغييرا لبعضه منع بعض التكلم اى منع التكلم ان يكون ايجابا فى البعض لا ان رفعه بعد الوجود فانه لورفع لكان نسخا ❋ فكان اى الاستثناء بيانا من حيث انه بين ان البعض هو المراد من الكلام ابتداء فلذلك سمى بيان تغيير كالتعليق بالشرط ❋ وذكر فى التقويم ان قوله الامائة ليس بتغيير للالف بل رد لبعضه فمن حيث قرر البقية كان بيانا ومن حيث رفع بعضه كان تغييرا ❋ وما ذكر فى بعض الشروح انه سمى بيانا لانه يبين المراد ابتداء والكلام يحتمله لان اطلاق اسم الكل على البعض جائز لايوافق ما ذكره الشيخ ان الالف اسم علم لذلك العدد لايحتمل غيره الابتأويل متكلف وهو انه يحتمل البعض

وكذلك الاستثناء مغير للكلام لان قول القائل لفلان على الف درهم فالالف اسم علم لذلك العدد لا يحتمل غيره واذاقال الاخمسمائة كان تغييرالبعضه الا ترى ان التعليق بالشرط والاستثناء لو صح كل واحد منهما متراخيا كان ناسخا ولكنه اذا اتصل منع بعض التكلم لا ان رفع بعد الوجود فكان بيانا فسمى بيان تغيير

ولكن بشرط لحوق الاستثناء به فكان التحاقه به بيانا ان المراد محتمله والصحيح فى بيان
الاحتمال ماشاراليه الشيخ فى بعض مصنفاته انالاستثناء بيان لانه بين ان الايجاب السابق
غيرموجب كل الالف كما تقتضيه ظاهر اللفظ ويحتمل ان لايكون موجبا فى الجملة بان وجد من الصبى
اوالمجنون فلمااحتمل صدرالكلام هذاوبالاستثناء تبين ذلك سميناه بيان التغيير لاتغييرا محضا *
وذكر صدرالاسلام ابواليسر رحمه الله ان تسمية الاستثناء والتعليق بيانا مجازفان الاستثناء فى قوله
لفلان على الف درهم الامائة يبطل الكلام فى حق المائة فان الالف اسم لعشرمائتين حقيقة وكذلك
الشرط فى قوله ان دخلت الدارفانت طالق يبطل كونه ايقاعا ويصيره يمينا الاان فى الاستثناء
يبطل بعض الكلام وفى التعليق يبطل اصله فانقلابه يمينا والا بطال لايكون بيانا حقيقة *
الاترى ان البيان هوالاظهار والالف ظاهر فى عشرمائتين وانت طالق ظاهر فى كونه ايقاعافلا
يتصوراظهارهما حقيقة فلم يكن الاستثناء ولاالتعليق اظهارا حقيقة بل كان ابطالاولكنه بيان
مجازا من حيث انه يبين ان عليه تسعمائة درهم لاالف درهم وانه يحلف ولايطلق (قوله)
ومنزلة الاستثناء مثل منزلة التعليق بالشرط * فرق القاضى الامام وشمس الائمة رحمهما الله بين
الاستثناء والتعليق فجعلا الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل قال شمس الائمة التعليق
تبديل من حيث ان مقتضى قوله لعبده انت حر نزول العتق فى المحل واستقراره فيه وان يكون
علة للحكم بنفسه فبذكر الشرط يتبدل ذلك كله لانه تبين انه ليس بعلة تامة للحكم قبل الشرط
وانه ليس بايجاب للعتق بل هو يمين وان محله الذمة حتى لايصل الى العبد الابعد خروجه من
ان يكون يمينا بوجودالشرط * والاستثناء تغييرلمقتضى صيغة الكلام الاول وليس بتبديل
انماالتبديل ان يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب اصلا * فجمع الشيخ بينهماوقال منزلة
الاستثناء فى التغيير مثل منزلة التعليق فيه لان كل واحد منهما يمنع انعقادالكلام عن الايجاب الاان الاستثناء
يمنع انعقاده فى بعض الجملة اصلاحتى لايبقى موجبالذلك البعض فى الحال ولايحتمل ان يصير موجباله فى ثانى
الحال والتعليق يمنع انعقاده لاحدالحكمين وهو الايجاب فى الحال ولايمنع عن صلاحيته لانعقاده علة
فى ثانى الحال وهو حال وجودالشرط * وهو معنى قوله ويبقى الثانى وهو الاحتمال اى احتمال صيرورته
علة موجبة للحكم * فلذلك اى لكون كل واحد منهما مانعا من الانعقاد كانا من قسم واحد فكانا
من باب التغيير دون التبديل فان التبديل هو النسخ قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وانهما
ليسا من النسخ فى شئ اذالنسخ رفع بعد الوجود ولم يوجد ذلك فيهما * وفى التحقيق هذا
الاختلاف فى العبارة دون المعنى * ثم الفرق بين الاستثناء والتعليق بالشرط ان تقديم الشرط
على الجزاء وتاخيره عنه جائزان وتقديم الاستثناء على المستثنى منه فى الاثبات لايجوز حتى لوقال
طلقت الازينب جميع نسائى اواعتقت الاسالما جميع عبدى اوقال الازينب جميع نسائى طوالق
اوالاسالما جميع عبيدى احرارلايصح الاستثناء ويطلق جميع النساء ويعتق جميع العبيد لان معنى
الاستثناء جعل بعض الاشياء مصروفا عن المعنى الذى دخل فيه سائره فلوجاز تقديمه على المستثنى منه
لبطل هذا المعنى * بخلاف الشرط لان معناه وهو تعليق الجزاء به لايبطل بالتقديم والتاخير *

الاستثناء
منزلة التعليق
لان الاستثناء يمنع
كلم ايجابا فى بعض
صلا و التعليق
اد لاحدالحكمين
مو الايجاب
ن وهو الاحتمال
كانا من قسم
فكانا من باب
دون التبديل

(وبخلاف)

وبخلاف التقديم في الاستثناء عن النفي حيث يجوز حتى لوقال ماعتقت الاسالما احدامن عبيدي اوماطلقت الاعائشة احدا من نسائي يعتق سالم وتطلق عائشة دون غيرهما لعدم الاخلال بالمعنى فان حذف المستثنى منه في النفي جائز وكان المستثنى في هذه الصورة منصوبا على الاستثناء لاعلى البدل لان البدل لايكون قبل المبدل (قوله) واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما اي من التعليق والاستثناء وقدتقدم الكلام في التعليق وهذابيان الاستثناء فيتكلم اولافي تعريفه وشروطه ثم في تقديره وتحقق معناه ❊ والكلام في تعريفه يتوقف على مقدمة وهي ان الاستثناء في المنقطع حقيقة ام مجاز فذهب بعض الاصوليين الى انه حقيقة فيه كما في المتصل فيكون مشتركا بينهما اما بالاشتراك المعنوي كاشتراك الحيوان بين الانسان وغيره اوبالاشتراك اللفظي كاشتراك العين بين مفهوماته لان المتصل اخراج وخاصة المنقطع مخالفة من غير اخراج فلايشتركان فيما يصلح جعل اللفظ له وقداطلق اللفظ عليهما فكان مشتركا اذالاصل في الاطلاق الحقيقة ❊ وذهب اكثرهم الى انه مجاز فيه وليس بحقيقة لان اللفظ الدال على الشيء لايدل على خلاف جنس مسماه واللفظ اذالم يدل على شيء لايحتاج الى صارف يصرفه عنه وينبني ان لايصح الاستثناء الاانه انما صح باضمار في المستثنى منه كما في قوله تعالى فسجدالملائكة كلهم اجمعون الاابليس فان معناه عندمن قال لم يكن ابليس من جنس الملائكة فسجد الملائكة ومن امر بالسجود الاابليس اوفي المستثنى كما في قولك له على مائة الادينارا اي الامقدار مائة دينار ❊ اوبتأويل الاجمله بمعنى لكن فكان مجازاوالدليل عليه سبق الفهم الى المتصل من غير قرينة وتوقفه في المنقطع على قرينة الاترى انه مأخوذ من ثنيت عنان الفرس اذاعطفته وصرفته عنداهل اللغة ولاعطف ولاصرف الافي المتصل اذالجملة الاولى في المنقطع باقية على حالها لم تتغير ❊ ولايمكن حمل اللفظ على الاشتراك المعنوي كماقالوا لانه يؤدي الى جواز استثناء كل شيء من كل شيء بطريق الحقيقة لوجود الاشتراك في الاشياء معنى بوجه من الوجوه وذلك خلاف كلام العرب ❊ ولاعلى الاشتراك اللفظي مع امكان حمله على المجاز في المنقطع لان الحمل على الاغلب وهو المجاز خصوصا عندقيام الدلالة اولى ولانه لايؤدي الى ابهام المراد لان المجاز لايخلو عن قرينة دالة على المراد بخلاف الاشتراك ❊ ثم حده عند من قال بالاشتراك المعنوي هومادل على مخالفة بالاغيرالصفة اواحدى اخواتها ❊ واحترز بقوله غيرالصفة عن الاالتي هي صفة وهي التي كانت تابعة لجمع منكرغير محصور اي لجمع لايدخل فيه المستثنى لوسكت عن الاستثناء نحو قوله تعالى لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا ❊ وبقوله بالااواحدى اخواتها عن المخالفة بغيرها مثل قوله جاءني القوم ولم يجيء زيدوقام زيدلاعمرو وامثالهما فانهاليست باستثناء وعند من قال بالاشتراك اوبالمجاز لايمكن ان يجتمعا في حدواحد لان احدهما مخرج من حيث المعنى والآخرليس بمخرج فتعذر جمعهما بحدواحد لان كل امرين فصل احدهما مفقود في الآخر يستحيل جمعهما في حدواحد ❊ وتحيل بعضهم للجمع على هذا القول فقال هوالمذكور بالااواحدى اخواتها مخرجا اوغير مخرج ❊ وعلى تقدير التعدد قيل في المنقطع هو مادل على مخالفة بالاغيرالصفة اواحدى اخواتها من غيراخراج ❊ وفي المتصل هواخراج بالااواحدى اخواتها ويقرب منه عبارة ابن الحاجب في المتصل هولفظ اخرجه شيء من شيء بالااواخواتها ❊

واختلفوا في كيفية عمل كل واحد منهما فقال اصحابنا الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رحمه الله ان الاستثناء يمنع الحكم بطريق المعارضة بمنزلة دليل الخصوص

وفي المنقطع هو لفظ من الفاظ الاستثناء لم يرد به اخراج سواء كان من جنس الاول اومن غير جنسه فلو قلت جاء القوم الازيدا وزيد ليس من القوم كان منقطعا ❊ وذكر الغزالي رحمه الله هو قول ذو صيغ مخصوصة محصورة دل على ان المذكور به لم يرد بالقول الاول قال واحترزنا بقولنا ذو صيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين ولم ار زيدا فان العرب لا يسميه استثناء وان افاد ما نفيد قولنا الازيدا ❊ وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالا او احدى اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به ❊ اما شروطه فثلاثة احدها الاتصال وقد بيناه ❊ والثاني ان يكون المستثنى داخلا في الكلام لولا الاستثناء كقولك رأيت القوم الازيدا وزيد منهم ورايت عمرا الاوجهه فان لم يكن داخلا كان الاستثناء منقطعا ولا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة لا لصحته ❊ والشرط الثالث ان لا يكون مستغرقا لانه اذا كان مستغرقا كان رجوعا لا استثناء كذا قيل وهذا ليس بصحيح لان استثناء الكل فيما يصح الرجوع عنه باطل ايضا مثل ان يقول اوصيت لفلان بثلث مالي الا ثلث مالي كان الاستثناء باطلا ❊ والصحيح انه انما لا يجوز لان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يتوهم بقاء شيء يجعل الكلام عبارة عنه ❊ وهذا بلا خلاف وانما الخلاف في الاستثناء المساوي والاكثر نحو قوله على عشرة الا خمسة او الا ستة الى تسعة فذهبت العامة الى جوازها ❊ وذهبت الحنابلة والقاضي ابو بكر الباقلاني الى منعهما ❊ وذهب الفراء وابن درستويه الى المنع في الاكثر خاصة لان العرب تستقبح استثناء الاكثر وتستهجن قول القائل رايت الفا الا تسعمائة وتسعة وتسعين واذا ثبت كراهتهم واستقباحهم ثبت انه ليس من كلامهم ❊ واحتجت العامة بقوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الامن اتبعك من الغاوين وهو استثناء الاكثر بدليل قوله عز وجل وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ❊ ولا تجد اكثرهم شاكرين ❊ ولكن اكثر الناس لا يؤمنون فدل على الجواز ❊ وبقوله تعالى قم الليل الا قليلا نصفه ولما جاز استثناء النصف جاز استثناء الاكثر ايضا لانه لا فرق بينهما في ان كل واحد منهما ليس باقل ❊ وقولهم هو مستقبح ممنوع بل استثقال وليس باستقباح ❊ ولئن سلمنا فالاستقباح لا يمنع الصحة كقوله على عشرة الا تسع سدس ربع درهم فانه مع كونه في غاية الاستقباح يصح ❊ واما بيان موجبه فهو ان الاستثناء يمنع التكلم بحكمه اى مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب نفي الحكم فيما وراءها ❊ وعند الشافعي رحمه الله موجبه امتناع الحكم في المستثنى لوجود المعارض كامتناع ثبوت حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص ❊ واصل الخلاف في التعليق بالشرط واليه اشار الشيخ بقوله كما اختلفوا في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط وكذلك الاستثناء ❊ وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا ويمتنع ثبوت الحكم

وا في التعليق على

(في المحل)

فى المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا الاستثناء فاذا قال لفلان على الف الامائة صار عنده كانه قال الامائة فانها ليست على فلاتلزمه المائة للدليل المعارض لاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به ※ وصار عندنا كانه قال لفلان على تسعمائة وانه لم يتكلم بالالف فى حق لزوم المائة ※ وكان الغزالى مال الى هذا القول فانه ذكر فى المستصفى ان كل واحد من الشرط والاستثناء يدخل على الكلام فيغيره عما كان يقتضيه لولا الشرط والاستثناء فيجعله متكلما بالباقى لا انه يخرج من كلامه مادخل فيه فانه لودخل فيه لماخرج نعم كان يقبل القطع فى الدوام بطريق النسخ فامارفع ماسبق دخوله فى الكلام فمحال ※ قال فان قيل قوله اقتلوا المشركين الااهل الذمة اوان لم يكونوا ذميين يتناول الجميع لكن خرج اهل الذمة باخراجه بالشرط والاستثناء قلنا هو كذلك لو اقتصر عليه ولذلك يمتنع الاخراج بالشرط والاستثناء منفصلا ولو قدر على الاخراج لم يفرق بين المتصل والمنفصل ولكن اذا لم يقتصر والحق به ماهو جزء منه واتمام له غير موضوع الكلام وجعله كالناطق بالباقى ودفع دخول البعض ومعنى الدفع انه كان يدخل لولا الشرط والاستثناء فاذا الحقا قبل الوقوف دفعا ※ وذكر ابن الحاجب فى شرح المفصل ان عقلية الاستثناء يعنى معقوليته مشكلة لان فى قول الرجل جاءنى القوم الا زيدا ان قلنا زيد غير داخل فى القوم لم يستقم لاجماع اهل اللغة فى الاستثناء المتصل انه اخراج ما بعد الا مما قبلها واجماعهم متطوع به فى تفاصيل العربية ※ ولانا قاطعون اذا قال العربى له عندى دينار الاثمنا ونصف ثمن بان يحسب المذكور بعد الا ثم يخرجه من الدينار ثم يقطع بان القدر بعده هو الباقى ※ وان قلنا هو داخل فيهم فكذلك لان المتكلم اذا قال جاء القوم وزيد منهم فقد وجب نسبة المجئ اليه لانه منهم فاذا اخرج بعد ذلك فقد نفى عنه المجئ فيصير مثبتا منفيا باعتبار واحد فيؤدى الى ان لا يكون الاستثناء فى كلام الاوهو كذب من احد الطرفين وهو باطل فان القرآن مشتمل عليه قال والصواب الذى يجمع رفع الاشكالين ان نقول لا يحكم بالنسبة الا بعد كمال ذكر المفردات فى كلام المتكلم فاذا قال المتكلم قام القوم الا زيدا فهم القيام اولا بمفرده وفهم القوم بمفرده وان منهم زيدا وفهم اخراج زيد منهم بقوله الا زيدا ثم حكم بنسبة القيام الى هذا المفرد الذى اخرج منه زيد فحصل الجمع بين المسالك المقطوع بها على وجه يستقيم وهو ان الاخراج حاصل بالنسبة الى المفردات وفيه توفية باجماع النحويين وتوفية بانك مانسبت الا بعد ان اخرجت زيدا فلا يؤدى الى المناقضة المذكورة فاستقام الامر فى الوجهين جميعا (قوله) وقد دل على هذا الاصل مسائلهم يعنى دل على الاختلاف المذكور احوبة الفريقين فى المسائل التى تتعلق بالاستثناء ※ قال القاضى الامام وانما قلنا انهم مسائل تدل على المذهبين ※ اودل على ان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة عند الشافعى واصحابه جوابهم فى المسائل المتعلقة بالاستثناء يعنى ماذكرنا من الاصل ليس بمنقول عن السلف اوعن الشافعى نصا وانما يستدل عليه بالمسائل ※ وبيان ذلك اى بيان ان المسائل تدل على ما ذكرنا ان الشافعى رحمه الله جعل قوله تعالى الا الذين تابوا معارضا لصدر الكلام فقال انه تعالى استثنى

وقد دل على هذا الاصل مسائلهم فصار عندنا تقدير قول الرجل لفلان على الف درهم الا مائة لفلان على تسعمائة وعنده الامائة فانها ليست على وبيان ذلك انه جعل قوله تعالى الا الذين تابوا فلا تجلدوهم واقبلوا شهادتهم واولئك هم الصالحون غير فاسقين

التائبين من جملة القاذفين فيكون هذا اثبات حكم على خلاف ما اثبته صدر الكلام بطريق المعارضة وصدر الكلام امر بالجلد ونهى عن قبول الشهادة وتسمية بالفسق فيصير الاستثناء نفيا على خلافه ويصير كانه قال الا التائبين فانهم ليسوا بفاسقين وتقبل شهادتهم ولا يجلدون فيبقى صفة الفسق ورد الشهادة به ❊ وكان ينبغى ان يسقط الجلد بالتوبة ايضا كرد الشهادة الا ان رد الشهادة من حقوق الله تعالى فيشترط لسقوطه التوبة اليه لا غير فاذا تاب سقط كما اذا تاب عن شرب الخمر ونحوه وحد القذف خالص حق العبد اوحق العبد فيه غالب على اصل الشافعى رحمه الله حتى يجرى فيه التوارث والعفو عنده فيشترط فى سقوطه التوبة الى العبد بعد التوبة الى الله تعالى فلا يسقط بمجرد التوبة الى الله عز وجل كالمظالم لا تسقط بمجرد التوبة الى الله تعالى بدون ارضاء اربابها حتى اذا تاب الى المقذوف واعتذر فعفا عنه المقذوف سقط ايضا كالقصاص (قوله) وكذلك اى كما جعل الاستثناء معارضا فى هذه الآية جعله معارضا فى هذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان معناه عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان لكم ان تبيعوها ❊ اومعناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين جاز لكم ان تبيعوها ❊ اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة فى القليل والكثير اعنى مايدخل تحت الكيل ومالا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما استثنى المساوى امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ماوراءه داخلا تحت الصدر ثم المراد من التساوى المساواة فى الكيل بالاتفاق فيثبت المعارضة فى المكيل خاصة فبقى بيع الحفنة بالحفنة وبالحفنتين داخلا فى صدر الكلام فيحرم ❊ وقوله وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى جواب سؤال وهو ان الاستثناء و ان عارض الصدر فى المكيل على الخصوص بصيغته يحتمل ان يتعدى الحكم عنه بالتعليل فيثبت المعارضة حينئذ فى غير المكيل فيثبت الجواز فى بيع الحفنة عند التساوى كما يتعدى الحكم عن المخصوص الى غيره بتعليل دليل الخصوص ❊ فقال خصوص دليل المعارضة يعنى الدليل الذى ثبت به المعارضة وهو الاستثناء اذا كان خاصا لا يزول خصوصه بتعدى حكمه الى غيره لانه لا يقبل التعليل كما يقبله دليل الخصوص فى العام لعدم استقلاله بنفسه فى افادة المعنى بخلاف دليل الخصوص فى العام فانه مستقل بنفسه فيقبل التعليل ❊ومثل يقرأ بالنصب على المصدر لا بالرفع ❊ وبعضهم قرأه بالرفع وزعم ان معناه ان دليل المعارضة خاص بصيغته فلا يتعدى الى غير ماتناوله اذ لو تعدى لصار عاما كما ان دليل الخصوص لا يتعدى عن المخصوص نصا الا بطريق التعليل لكن الفرق ان دليل المعارضة لا يتعدى ماتناوله بنفسه ولا بالتعليل اذ يلزم منه معارضة التعليل النص وهى باطلة فاما دليل الخصوص فمبين لوجود حد البيان فيه وهو ان يظهر به ابتداء وجود الشئ فكان قابلا للتعليل ❊ وهذا كله وهم والمعنى هو الاول ❊ وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون اى خصوص الاستثناء وعموم الصدر فى هذا الحديث مثل خصوص الاستثناء وعموم الصدر فى قوله تعالى

قال فى قول النبى عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء ان معناه بيعوا سواء بسواء فبقى صدر الكلام على القليل والكثير لان الاستثناء عارضه فى الكيل خاصة وخصوص دليل المعارضة لا يتعدى كدليل الخصوص

الا ان يعفون فانه تعالى اوجب على الازواج نصف المفروض فى الطلاق قبل الدخول فى جميع المطلقات بقوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم فيدخل فى عمومه العاقلة والمجنونة والصغيرة والكبيرة ثم استثنى حالة العفو بقوله عز اسمه الا ان يعفون اى الا ان يعفون فيسقط الكل فيثبت المعارضة به فى حق الكبيرة العاقلة التى يصح منها العفو دون المجنونة اوالصغيرة التى لايصح العفو منهما فكان الاستثناء معارضا لبعض صدر الكلام لالجميعه فبقى الصدر فيما لايعارضه فيه على ماكان ويختص السقوط بالعفو بالعاقلة الكبيرة التى يصح العفو منها ✻ وقوله تعالى الاان تعفوا المطلقات عن ازواجهن فلايطالبنهم بنصف المهر وتقول المرأة ماراٰنى وما استمتع بى فكيف آخذ منه شيئا ✻ اويعفو الذى بيده عقدة النكاح اى الولى الذى يلى عقد نكاحهن وهومذهب الشافعى ✻ اوالزوج فان امساك العقدة وحلها بالطلاق بيده واللام فى النكاح بدل الاضافة اى نكاحه اى اوان يتفضل الزوج باعطاء الكل صلة لها واحسانا فيقول قدنسبت الى بالزوجية فلايليق بالمروة استرداد شئ من مهرها يعنى الواجب شرعا هو النصف الاان تسقط هى الكل اويعطى هو الكل فايجاب النصف انصاف الشريعة وتركها وبذله من اخلاق الطريقة ✻ قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا باعتبار ان الغالب كان فيهم سوق المهر اليها عند التزوج فاذا كان طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقدعفا عنها ✻ وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبا ان الاستثناء صحيح ويسقط من الالف قدرقيمة الثوب لان معناه الاثوبا فانه ليس على من الالف لانه ليس بيانا الاهكذا ثم الدليل المعارض وهو الاستثناء واجب العمل بقدر الامكان اذلولم يعمل به صار لغوا والاصل فى كلام العاقل ان لايكون كذلك فان كان المستثنى من جنس المستثنى منه يمكن اثبات المعارضة فى عين المستثنى والامكان ههنا فى ان يجعل نفيا لقدرقيمة الثوب لالعينه فيجب العمل به كماقال ابوحنيفة وابويوسف رحمهماالله فى قول الرجل لفلان على الف الاكرحنطة انه يصرف الى قيمة الكر تصحيحا للاستثناء بقدر الامكان ✻ قال ولوكان الكلام عبارة عما وراء المستثنى كماقلتم ينبغى ان يلزمه الالف كاملا لان معوجوب الالف عليه نحن نعلم انه لاكرعليه فكيف يجعل هذا عبارة عما وراء المستثنى والكلام لم يتناول المستثنى اصلا فظهران الطريق فيه ماقلنا ✻ هذا بيان المسائل التى يظهر اثرالخلاف فيها على ماذكر فى كتب اصحابنا ولكنهم ينكرون هذا الاصل ويخرجون هذه المسائل على اصول اخر ✻ فيقولون ردالشهادة بناء على ان الاستثناء اذا تعقب جملا معطوفة بعضها على بعض يرجع الى الجميع عندنا اذا لم يمنع عنه مانع كما اذاتعقبها اوتقدمها شرط ✻ اوبناء على ان قوله تعالى واولئك هم الفاسقون فى معنى التعليل لعدم القبول اى ولاتقبلوا شهادتهم لانهم فاسقون وبالتوبة يرتفع الفسق فيثبت القبول لزوال المانع لاعلى ان الاستثناء معارضة ✻ وكذا بقاء صدر الكلام على العموم فى الحديث متناولا لحرمة بيع الحفنة بالحفنة ليس بناء على ان الاستثناء فيه بطريق المعارضة بحيث لولم يجعل معارضا لاثبت هذه الحرمة بل لوجعل تكلما بالباقى يثبت هذه الحرمة

وذلك مثل قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذى بيده هذا دليل معارض لبعض الصدر وهو فى حق من يصح منه العفو فبقى فيما لامعارضة فيه وقال فى رجل قال لفلان على الف درهم الاثوبا انه يسقط من الالف قدرقيمته لان دليل المعارضة يجب العمل به على قدر الامكان وذلك ممكن فى القيمة واحتج فى المسئلة بالاجماع ودلالته وبالدليل المعقول

ايضا لان قوله عليه السلام لاتبيعوا الطعام بالطعام لماتناول القليل والكثير ثم استثنى المساوى من الجميع بقى تكلما بالباقى وهو القليل والكثير الذى ليس بمساولبدله وصاركانه قال لاتبيعوا الطعام القليل بالطعام ولاالكثير بماليس بمساوله ❊ وكذاصحة الاستثناء فى قوله على الف الاثوبا ليست مبنية على ان الاستثناء معارضة ايضا بل هى مبنية على ان الاستثناء المتصل حقيقة والاستثناء المنقطع مجاز فهما امكن حمل الاستثناء على الحقيقة وجب حمله عليها اذالاصل فى الكلام هو الحقيقة ومعلوم انه لابد فى الاستثناء المتصل من المجانسة فوجب صرف الاستثناء الى القيمة ليثبت المجانسة وتحقق الاستخراج كما هو حقيقته الا ترى انه لايمكن جعله معارضة الا بهذا الطريق اذلا بدلها من اتحاد المحل ايضا واذا وجب رد الثوب الى القيمة تصحيحا للاستثناء لاضرورة الى جعله معارضة بل يجعل عبارة عما وراء المستثنى فيثبت بما ذكرنا ان هذه المسائل لاتدل على كون الاستثناء معارضة ❊ ويؤيده ماذكر فى الميزان ان بعض مشايخنا قالوا الاستثناء يعمل بطريق البيان عندنا وعندالشافعى رحمه الله بطريق المعارضة ولانص فيه عن الشافعى ولكنهم استدلوا على الخلاف بمسائل ولكن الصحيح انه لاخلاف بين اهل الديانة انه بطريق البيان لابطريق المعارضة لانه خلاف اجماع اهل اللغة فانهم قالوا الاستثناء استخراج بعض ماتكلم به وقالوا ايضا الاستثناء تكلم بالباقى بعد الثنيا والمعارضة قد تكون بين الحكمين المتضادين مع بقاء الكلام وهوغيراستخراج بعض الكلام والتكلم ❊ قال وانما حمل هؤلاء على جعل هذه المسئلة مختلفة اشكالات يترآ اى انه من باب المعارضة وليس كذلك (قوله) ان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات فلولم يكن له موجب على خلاف الاول لماجعلوه كذلك فثبت ان للاستثناء حكما على ضد موجب اصل الكلام يعارض الاستثناء بذلك الحكم حكم المستثنى منه ❊ اوالراء بالفتح اى يعارض بذلك الحكم حكم المستثنى منه الاانه لم يذكر اختصارا لدلالة الصدر عليه ❊ وقد نص عليه فى بعض المواضع قال الله تعالى فسجدوا الاابليس لم يكن من الساجدين وفى موضع الا ابليس ابى ان يكون مع الساجدين لننجينه واهله الا امرأته كانت من الغابرين ❊ ولهذا اتفق الفقهاء على انه لوقال لفلان على عشرة دراهم الاثلثة الا درهمين يلزمه تسعة لان الاستثناء الاول من الاثبات فكان نفيا والاستثناء الثانى من النفى فكان اثباتا ❊ واما الثانى وهو التمسك بدلالة الاجماع فهو ان كلمة الشهادة وهى كلمة لااله الاالله كلمة توحيد بالاجماع وهى مشتملة على النفى والاثبات فقوله لااله نفى للالوهية عن غيرالله وقوله الاالله اثبات الالوهية لله عزوجل وبهاتين الصفتين صارت كلمة الشهادة والتوحيد وعلى ماذكرتم لاتبقى كلمة التوحيد لان الاستثناء اذا جعل داخلا على التكلم ليمنع البعض صار كأنه لم يتكلم بالاثبات وانما تكلم بالنفى على الاطلاق اى بنفى الالوهيه عن غيرالله لاباثبات الالوهية له عزوجل وذلك لايكون توحيدا ❊ ولايعنى به نفى ماهو ثابت اواثبات مالم يكن لان غيرالله لم يكن آلها ولايكون والله تعالى آله ازلا وابدا وانما يعنى بالنفى التبرى عن غيرالله وبالاثبات الاقرار بالوحدانية له تعالى فتبين بما ذكرنا ان معنى التوحيد انما يتحقق فى هذه الكلمة اذا جعل

جماع فان اهل
معوا ان الاستثناء
بات نفى ومن النفى
ت وهذا اجماع
للاستثناء حكما
يعارض به حكم
منه واما الثانى
كلمة التوحيد
لا الله وهى كلمة
للتوحيد ومعناه
الاثبات فلوكان
الباقى لكان نفيا لغيره
ا له فصح لما كانت
رحيدان معناها الا
نه آله وكذلك لاعالم
فانه عالم واما الثالث
د الاستثناء لايرفع
بقدره من صدر
م واذا بقى التكلم
نفى بحكمه فلاسبيل
فع التكلم بل يجب
ضة بحكمه فامتناع
ا مع قيام التكلم سائغ
نعدام التكلم مع
ه مما لايعقل

واحتج اصحابنا رحمهم الله بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما وسقوط الحكم بطريق المعارضة فى الايجاب يكون لا فى الاخبار فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع بمانع واما الاجماع فقد قال اهل اللغة قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه واثبات ونفى باشارته على ما نبين ان شاء الله تعالى واما الدليل المعقول فوجوه

معناه الا الله فانه آله * وكذلك لا عالم الا زيد اى ومثل التقدير المذكور فى كلمة التوحيد التقدير فى قوله لا عالم الا زيد لان معناه فانه عالم اذ المقصود من هذا الكلام مدح زيد بانه عديم النظير فى العلم ولا يتحقق هذا المقصود الا بهذا التقدير ولو جعل تكلما بالباقى لا يحصل هذا الغرض اصلا لان نفى العلم عن غيره يصير مقصودا حينئذ لا اثبات العلم له * واما الثالث وهو الدليل فهو ان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة لان الكلام بعد ما وجد حقيقة يستحيل القول بكونه غير موجود حقيقة واذا نفى التكلم صيغة نفى بحكمه اذا لم يمنع عنه مانع لان بقاء الدليل يدل على بقاء المداول فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء لانه يؤدى الى انكار الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر الكلام فى القدر المستثنى مع قيام التكلم حقيقة وامتناع الحكم لمانع مع بقاء التكلم سائغ كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص منه يمتنع حكمه فى القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل الخصوص لا لعدم التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم مع وجوده حقيقة فغير معقول ولا نظير له * ثم المعارضة قد تقع بجنس الاول وبخلاف جنسه كما فى المعارضات بين الحجج كلها وانما الشرط لصحة المعارضة ان يكون بين المتعارضين تدافع وقد وجد فان صدر الكلام للايجاب والاستثناء للنفى او على العكس فيتدافع الحكم فى قدر المعارضة فان كان من جنس الاول بطل بقدر المعارضة بلا اعتبار معنى وان كان من خلاف جنسه احتيج الى اعتبار المعنى كما يقولون ان عقد الارتهان عقد استيفاء للدين فان كان الرهن من جنس الدين يصير عين الرهن مستوفى بالدين عند حلول الاجل وان كان من خلاف جنسه يصير المعنى منه مستوفى اذا هلك او بيع بالدين على اصلى كذا فى الاسرار (قوله) واحتج اصحابنا بالنص والاجماع والدليل المعقول ايضا * فقوله ايضا راجع الى الاجماع والدليل المعقول لا الى النص فان الخصم لم يتمسك به * او معناه ان اصحابنا احتجوا بحجج ثلاث كما انه تمسك بشبه ثلاث * اما النص فقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف فى الاخبار عن لبث نوح فى قومه قبل الطوفان فلو كان عمل الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء فى الاخبار ولاختص بالايجاب كدليل الخصوص * وذلك لان صحة الخبر بناء على وجود المخبر به فى الزمان الماضى والمنع بطريق المعارضة انما يتحقق فى الحال لا فى الزمان الماضى * وكذا فى الاخبار عن امر فى المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم فى الاخبار لان التكلم باق بحكمه لا يقبل الامتناع بمانع بخلاف الايجاب لانه اثبات فى الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت * الا ترى انه لو ثبت حكم الالف بتمامه فى قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة ثم عارضه الاستثناء فى الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته اولا فيلزم الكذب فى احد الامرين اما الاول او الثانى تعالى الله عن ذلك * ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا ينطلق على ما دونه بوجه * وقوله فبقاء التكلم بحكمه فى الخبر لا يقبل الامتناع

لمانع جواب عن قوله فامتناع الحكم مع قيام التكلم سائغ ❊ واما الاجماع فهو ان اهل اللغة قاطبة اى جميعا قالوا ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقى بعد الثنيا كما قالوا الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى ❊ واذا ثبت الوجهان اى ماقالوا انه استخراج وتكلم بالباقى وانه اثبات ونفى وجب الجمع بينهما لانه هوالاصل فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقى بوضعه اى بحقيقته واثبات ونفى باشارته لان الاثبات والنفى غيرمذكورين فى المستثنى قصدا لكن لما كان حكمه على خلاف حكم المستثنى منه ثبت ذلك ضرورة الاستثناء لان حكم الاثبات يتوقت بالاستثناء كما يتوقت بالغاية فاذا لم يبق بعده ظهر النفى لعدم علة الاثبات فسمى نفيا مجازا ❊ ومعنى الاستخراج انه يستخرج به بعض نص الكلام عن ان يكون موجبا ويجعل الكلام عبارة عما ورآء المستثنى لانه يستخرج به بعض حكم الجملة بعد ثبوت الكلام وهذا لان الاستثناء بيان بالاتفاق وانما يكون بيانا اذا جعل المستثنى غير ثابت من الاصل كالتخصيص لما كان بيانا لم يكن المخصوص ثابتا من الاصل الاان الاستثناء تعرض للكلام فيتبين به ان بعضه غير ثابت والتخصيص تعرض للحكم بنص آخر بخلافه (قوله) احدها اى احد وجوه المعقول ان مايمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ فان نسخ الكل جائز كنسخ البعض ولم يستو البعض والكل ههنا فان الاستثناء المستغرق باطل كما ذكرنا فعرفنا انه ليس بمعارضة وتصرف فى الحكم بل هو تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى ❊ الاترى انه لو تصور بعد الاستثناء بقاء شئ يجعل الكلام عبارة عنه صح الاستثناء وان لم يبق من الحكم شئ بان قال عبيدى احرار الاسالما وبزيعا وفرقدا وليس له عبد سواهم اوقال نسائى طوالق الازينب وعمرة وفاطمة وليس له امرأة غيرهن فان الاستثناء يصح ولوكان تصرفا فى الحكم بطريق المعارضة لم يصح لانه يصير استثناء الكل من الكل ❊ ولا يلزم على ماذكرنا دليل الخصوص فانه يعمل بطريق المعارضة ثم لم يستووا لبعض والكل فيه حتى جاز تخصيص البعض ولم يجز تخصيص الكل لانه انما يعمل بطريق المعارضة باعتبار سنة النسخ ومن هذا الوجه استوى فيه الكل والبعض حتى جاز نسخ الكل كنسخ البعض ولكنه بيان باعتبار شبه الاستثناء ولا يستقيم ان يكون بيانا بعد تخصيص الكل فلذلك امتنع تخصيصه ❊ والثانى اى من وجوه المعقول ان دليل المعارضة مايستقل بنفسه اى يستبد فى افادة المعنى ولايفتقر الى شئ آخر مثل دليل الخصوص لانه اذا لم يستقل لايصلح دافعا للحكم الثابت بالكلام المستقل ❊ والاستثناء قط لايستقل بنفسه يعنى على المذهبين بمنزلة الغاية لافتقاره فى افادة المعنى باول الكلام ❊ اماعندنا فلان قوله الاامانة لاتفيد شيئا بدونه ❊ واما عند الشافعى فلانه لوقال ابتداء الاامانة فانها ليست على لايكون مفيدا ايضا واذا كان كذلك لايصلح ان يكون معارضا لفوات شرط المعارضة وهو تساوى المتعارضين فى ذاتيهما فى القوة بخلاف دليل الخصوص فانه لاستقلاله بنفسه يصلح ان يكون معارضا ❊ وعبارة بعض المشائخ ان الاستثناء لايقوم بنفسه وانما يقوم بصدر الكلام فكان تبعا لغيره والتبع لايعارض الاصل بالاجماع ❊ وقوله ولكنه اى الاستثناء جواب عمايقال لما كان غير مستقل بنفسه ولم يصلح

احدها ان مايمنع الحكم بطريق المعارضة يستوى فيه البعض والكل كالنسخ والثانى ان دليل المعارضة مايستقل بنفسه مثل الخصوص و الاستثناء قط لا يستقل بنفسه وانما يتم بماقبله فلم يصلح معارضا لكنه لما كان لايجوز الحكم ببعض الجملة حتى يتم كما لا يجوز ببعض الكلمة حتى ينتهى احتمل وقف اول الكلام على آخره حتى يتبين بآخره المراد باوله وهذا الابطال مذهب الخصم

(معارضا)

معارضا ينبغي ان لا يكون له تأثير في الكلام بل يثبت موجب اول الكلام قبل التكلم به ولا يتوقف عليه ❊ فقال لما لم يكن مستقلا بنفسه وكان قائما بالاول بمنزلة جزء منه والحكم ببعض الجملة قبل تمامها لا يجوز لان الكلام يتم بآخره وبه يتبين مقصود المتكلم كما لا يجوز الحكم ببعض الكلمة قبل تمامها احتمل الكلام التوقف على آخره ليتبين المراد باوله خصوصا اذا احتمل التغير بآخره كالتعليق بالشرط ❊ وقوله احتمل مسند الى الضمير الراجع الى الكلام معنى فان الجملة في قوله ببعض الجملة في تأويل الكلام ❊ والكلام في قوله وقف اول الكلام من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر اى لما لم يجر الحكم ببعض الكلام حتى يتم احتمل الكلام وقف اوله على آخره ❊ وهذا اى ما ذكرنا من الدلائل لابطال طريقة الخصم وهي ان الاستثناء يعمل بالمعارضة لا لاثبات المدعى ❊ قوله ❊ والثالث اى الوجه الثالث من المعقول التصحيح ما قلنا اى لاثبات المدعى وهو ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا ❊ وبيان ذلك اى هذا الوجه هو ان التكلم بدون ان يكون له حكم اصلا او يكون منعقد الحكم سائغ اى جائز كما جاز امتناع الحكم بعد الانعقاد لمعارض ❊ وقوله ولا نعقاد له بحكمه اصلا تأكيد لقوله ولا حكم له اصلا ❊ وقوله ❊ مثل طلاق الصبي واعتاقه يتصل بقوله سائغ يعني قد يسقط حكم الكلام بعد الانعقاد بالمعارضة وقد لا ينعقد للحكم اصلا مثل طلاق الصبي والمجنون واعتاقهما فانهما لم ينعقدا للحكم اصلا واذا كان كذلك جاز ان يكون الاستثناء من قبيل الممتنع لمعارض كما قاله الشافعي ومن قبيل ما لا انعقاد له للحكم اصلا كما قلنا فوجب الترجيح وذلك فيما قلنا ❊ بيانه اى بيان الترجيح ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم كما قاله الخصم لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ به وذلك لا يجوز فانه اذا جعل معارضا بقي التكلم بحكمه اى مع حكمه ❊ او منعقدا لحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه بالاستثناء وذلك البعض الباقي لا يصلح حكما لكل التكلم بصدر الكلام لان دلالته على تمام مسماه بالوضع لا على بعضه بل لا يحتمل غير مسماه اصلا في بعض المواضع كاسماء الاعداد فان اسم الالف مثلا لا يقع على غيره بطريق الحقيقة ولا يحتمله ايضا بطريق المجاز فلا يجوز اطلاقه على تسعمائة اصلا ❊ ومتى جعل تكلما بالباقي بقيت صورة التكلم في المستثنى غير موجب لحكمه وهو جائز من غير لزوم فساد فكان القول به اولى ❊ وذكر في كتب بعض اصحابنا وانه مصنف الشيخ بهذه العبارة وهي ان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة وقد لا ينعقد بحكمه فيتأمل ان الحاق الاستثناء بايهما اولى فنقول ما قلناه اولى لانه عمل بالحقيقة وما قاله الخصم عمل بالمجاز ❊ وبيانه ان الالف اسم لعدد معلوم لا يحتمل غيره فلو قلنا بان الحكم بقدر المستثنى يسقط بطريق المعارضة مع ان الكلام منعقد في نفسه ولا يوجب الالف بل يوجب تسعمائة يؤدي الى العمل بالمجاز فان تسعمائة غير الالف حقيقة فكان اطلاق اسم الالف عليه اطلاقا لاسم الكل على البعض ولو جعلنا الاستثناء مانعا عن التكلم بقدر المستثنى بحكمه كان هذا عملا بالحقيقة لانه يصير كأنه لم يتكلم بالالف وانه قال لفلان على تسعمائة الا ان قوله تسعمائة مختصر من الكلام والالف مع الاستثناء مطول ❊ وهذا التقرير يشير الى ان الالف لا يحتمل

ذلك طريقا وبيان ذلك انه يجوز التكلم ولا حكم له اصلا ولا انعقاد له بحكمه اصلا ... الامتناع بالمعارض مثل طلاق الصبي واعتاقه وانما الشان في الترجيح وبيانه ان الاستثناء متى جعل معارضا في الحكم بقي التكلم بحكمه في صدر الكلام ثم لا يبقى من الحكم الا بعضه وذلك لا يصلح حكما لكل التكلم بصدره الا ترى ان الالف اسم علم له لا يقع على غيره ولا يحتمله لا يجوز ان يسمى التسعمائة الفا بخلاف دليل الخصوص لانه اذا عارض العموم في بعض بقي الحكم المطلوب وراء دليل الخصوص ثابتا بذلك الاسم بعينه صالحا لان يثبت به كاسم المشركين اذا خص منه نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل ولهذا قلنا ان العام اذا كان كلمة فرد او اسم جنس صح الخصوص الى ان ينتهي بالفرد واذا كانت صيغة جمع انتهى الخصوص الى الثلثة لا غير فلذلك بطل ان يكون

معارضا

غيره بطريق الحقيقة ولكنه يحتمل بطريق المجاز * واليه اشير فى المفتاح ايضا فقد ذكر فيه
فى فصل الاستثناء ان استعمال المتكلم العشرة فى التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز لكن
ماذكرناه اولاً اولى لان اسماء الاعداد نصوص فى مدلولاتها غير محتملة لغير مسمياتها كالاسماء
الاعلام على مامر غير مرة * اذا كان كلمة فرد كمن وما ونحوهما * اواسم جنس كالرجل ونحوه
* فلذلك اى لفساد كون البعض حكما لكل الكلام بطل كون الاستثناء معارضا ﴿ وقوله ﴾
فجعل تكلما بالباقى تقريب يعنى واذا لم يمكن ان يجعل معارضا جعل تكلما بالباقى * فكان اى
التكلم بما يدل على المطلوب طريقا فى اللغة يطول مرة وهى ماذاقرن بالكلام الاستثناء ويقصر
اخرى يعنى صار العدد الذى هو تسع مائين مثلا عبارتان طويلة وهى الف الامائة وقصيرة
وهى تسعمائة * وجعل الايجاب والنفى باشارته اى ثابتا باشارته * وفى بعض النسخ وجعل
للايجاب والنفى اى جعل الاستثناء للايجاب والنفى باشارته وهو الاصح * وقد عرفت ان الثابت
بالاشارة وان كان ثابتا بنظم الكلام لكنه من قبيل الثابت بدلالة الالتزام لا بطريق القصد فكان
مجازا والاول حقيقة لانه بطريق الوضع * بيانه اى بيان ان الايجاب والنفى ثبتا باشارته ان الاول
اى موجب الكلام الاول ينتهى بالمستثنى والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى لان كل واحد
منهما مناف للاخر فيلزم من تحقق احدهما انتفاء الآخر ضرورة فاذا قال الرجل جاءنى القوم الازيدا
كان الصدر اثباتا للمجئ على وجه العموم فبقوله الازيدا انتهى ذلك الاثبات اذ لولاه لكان مجاوزا
الى زيد كما ان بالغاية ينتهى اصل الكلام * وكذا لو قال ماجاءنى الازيد كان الصدر نفيا للمجئ
على سبيل العموم فبقوله الازيد ينتهى ذلك النفى اذ لولاه لكان متعديا الى زيد فاذا انتهى
موجب الكلام الاول بالاستثناء كالليل ينتهى بوجود النهار وعكسه كان الاستثناء بمعنى الغاية
* فاذا كان الوجود غاية للاول اى لموجب اول الكلام اذا كان نفيا اوالعدم غاية اذا كان
الصدر اثباتا لم يكن بد من اثبات الغاية لتناهى الاول فكان الاستثناء من النفى اثباتا ومن
الاثبات نفيا لامحالة لكن بحكم انه غاية لا لانه موجب النفى اوللاثبات قصدا * وهذا اى
كونه نفيا او اثباتا بالطريق الذى قلنا ثابت لغة اى ثابت بدلالة اللغة * فكان مثل صدر الكلام
اى فكان الاستثناء فى دلالته على النفى والاثبات مثل صدر الكلام فى دلالته على موجبه من
حيث ان كل واحد منهما ثابت لغة فلذلك صح اجماعهم على انه من النفى اثبات ومن
الاثبات نفى * الا ان الاول اى موجب صدر الكلام ثابت قصدا * وهذا اى كون الاستثناء
نفيا او اثباتا ليس بثابت قصدا فكان اشارة اى ثابتا باشارة الكلام * قال القاضى الامام
ابو زيد رحمه الله فاما قول اهل اللغة الاستثناء من النفى اثبات ومن الاثبات نفى فاطلاق على
ظاهر الحال مجازا لا حقيقة لانك اذا قلت لفلان على الف درهم الا عشرة لم تجب العشرة كما
لو بقيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل
الوجوب وكما قالوا ذلك فقد قالوا انه تكلم بالباقى بعد الثنيا فلابد من الجمع بينهما فيجعل
الاول مجازا وهذا حقيقة ﴿ قوله ﴾ ولذلك اختير فى التوحيد كذا اى ولكون موجب

فجعل تكلما بالباقى بحقيقته وصيغته وكان طريقا فى اللغة يطول مرة ويقصر اخرى وجعل الايجاب والنفى باشارته بيانه ان الاستثناء بمنزلة الغاية للمستثنى منه الا ترى ان الاول ينتهى به وهذا لان الاستثناء يدخل على نفى او اثبات والاثبات بالعدم ينتهى والعدم بالوجود ينتهى واذا كان الوجود غاية للاول او العدم غاية لم يكن بد من اثبات الغاية لتناهى الاول وهذا ثابت لغة فكان مثل صدر الكلام الا ان الاول ثابت قصداً وهذا لا فكان اشارة ولذلك اختير فى التوحيد لا اله الا الله ليكون الاثبات اشارة والنفى قصدا لان الاصل فى التوحيد تصديق القلب فاختير فى البيان الاشارة اليه والله اعلم

صدر الكلام ثابتا قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا اشارة اختير في التوحيد لا اله الا الله ❊ ليكون الاثبات اي الاقرار بالوحدانية بطريق الاشارة ونفي الالوهية عن غير الله بطريق القصد بان يكون الاستثناء غاية للنفي فينتهي المستثنى منه بوجود تلك الغاية فيتحقق الاثبات اشارة والنفي قصدا ❊ لان الاصل في التصديق القلب يعني التصديق بالقلب هو الاصل في الايمان والاقرار باللسان شرط لاجراء الاحكام اوركن زائد على ما مر بيانه في باب بيان حسن المأمور به ❊ فاختير في البيان اي في الاقرار الذي ليس بمقصود اصلي الاشارة التي ليست بمقصودة ❊ فان قيل ان النفي باللسان غير مقصود ايضا بل الاصل فيه القلب كالاثبات وقد اختير فيه النفي قصدا فينبغي ان يكون في الاثبات كذلك ايضا ❊ قلنا انما اختير النفي قصدا انكارا لدعوى الخصوم فان بعض الناس ادعوا الالوهية لغير الله واشركوا به غيره فاختير النفي باللسان قصدا ردا لدعواهم ولهذا ابتدئ بالنفي لانه اهم فاما الكل فقد اقروا بالوهية الله عز وجل كما اخبر الله جل جلاله بقوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فيكتفي بالاثبات بالاشارة اليه لعدم النزاع فيه ❊ ثم جعل الاستثناء في كلمة التوحيد غاية للنفي انما يستقيم اذا جعل صدر الكلام نفيا لمطلق الالوهية لكن لو جعل نفيا للالوهية عن غير الله لا يصح جعله غاية لان النفي لا ينتهي بالاستثناء حينئذ بل يبقى على ما كان قبل الاستثناء ويكون على هذا الوجه استثناء منقطعا بمنزلة قوله تعالى اخبارا فانهم عدو لي الا رب العالمين فيكون الاثبات قصدا ايضا ❊ فاما قوله لا عالم الا زيد فنفي لوصف العلم عاما وقوله الا زيد توقيت له بمنزلة الغاية ومقتضى التوقيت عدم الموقت بعد الوقت وعدمه يثبت بضده فلما كان نفي العلم موقتا الى زيد ينتهي بوجود العلم في زيد فكان النفي عن غيره مقصودا واثبات العلم له اشارة ❊ وذلك لان هذا الكلام رد لزعم من يزعم ان غير زيد موصوف بالعلم ولا ينكر علم زيد بل يقر بكونه عالما فكان نفي العلم هو المقصود لانه هو المتنازع فيه فالمتكلم بقوله لا عالم الا زيد نفي العلم عن غيره قصدا واثبت العلم له اشارة ❊ فان قيل لما جعل الاستثناء بمنزلة الغاية ينبغي ان ينتهي الحظر في قوله ان خرجت الا باذني بالاذن مرة كما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك ❊ قلنا الاستثناء في قوله الا باذني من الخروج الذي هو مصدر كلامه بدلالة حرف الالصاق اي لا تخرجي خروجا الا خروجا ملصقا باذني فيكون جميع الخرجات الموصوفة غاية لا خرجة واحدة منها فلا ينتهي الحظر بالاذن مرة فاما في قوله الا ان آذن لك او حتى آذن لك فالغاية مطلق الاذن اذا وجد انتهى الحظر لا محالة ❊ وفرق بعضهم بان الاستثناء في قوله الا باذني داخل على الخروج لا على الحظر والخروج فعل غير ممتد فلا يصلح الاستثناء غاية له لان الغاية انما تدخل فيما يمتد فاما الاستثناء في قوله الا ان آذن لك فداخل على الحظر والحظر مما يمتد فيصلح غاية له فلذلك ينتهي بالاذن مرة ❊ (قوله) والاستثناء نوعان ❊ لما فرغ من اقامة الدليل على مدعاه شرع في بيان تخريج الفروع وذكر له مقدمة فقال الاستثناء نوعان اي ما اطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان ❊ حقيقة وهو الاستثناء المتصل ❊ وتفسيره ما ذكرنا يعني قوله الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا ❊ ومجازه هو

والاستثناء نوعان متصل ومنقطع اما المتصل فهو الاصل وتفسيره ما ذكرنا واما المنفصل فما لا يصح استخراجه من الاول لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتداء مجازا

المنفصل ويسمى منقطعا * فيجعل مبتدأ اى بمنزلة نص مبتدأ حكمه بخلاف الاول يعمل به بنفسه لاتعلق له باول الكلام الامن حيث الصورة * وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لايساعده لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء المنفصل مبتدا فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اى جعل المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لابطريق الحقيقة فينصرف المجازية الى كونه مبتدأ من الكلام لاالى كونه استثناء والمراد هو الباقي دون الاول * وكان من حق الكلام ان يقال فجعل مبتدا وجعل استثناء مجازا * وعبارة شمس الائمة رحمه الله الاستثناء حقيقة مابينا وماهو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع بمعنى لكن او بمعنى العطف ﴿قوله﴾ تعالى قال افرأيتم ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الارب العالمين اى كل ماعبدتموه انتم وعبده آباؤكم الاقدمون وهم الذين ماتوا فى سالف الدهر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم وتعظيمهم * الارب العالمين فانى اعبده واعظمه كذا فى التيسير * وذكر فى المعالم اى ماعبادة من عبد هذه الاصنام الاعبادة اعداء له لانهم تعودون على عائدتهم ضدا فى الآخرة كما قال تعالى سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا ولان المغرى على عبادتها الشيطان الذى هو اعدى اعداء الانسان وانما قال عدو لى ولم يقل لكم فرضا المسئلة فى نفسه على معنى انى فكرت فى هذا الامر فرأيت عبادتى لها عبادة العدو فاجتنبتها وآثرت عبادة من الخير كله منه واراهم بذلك انها نصيحة نصح بها نفسه اولا وبنى عليها تدبير امره لتنظروا فيقولوا مانصحنا ابراهيم الابمانصح به نفسه فيكون ادعى الى القبول وابعث على الاستماع ولم يكن بهذه المثابة لوقال عدو لكم لان التعريض يبلغ فى التأثير فى المنصوح له مالا يبلغ التصريح لانه يتأمل فيه فربما قاده التأمل الى التقبل * والعدو يقع على الجمع لان ضرر العدو وان كان واحدا لكثير * الارب العالمين استثناء منقطع كأنه قال لكن رب العالمين الذى من صفته كيت وكيت فانه تعالى ليس منهم * قال الزجاج ويجوز ان يكون القوم عبدوا الاصنام مع الله عزوجل فقال ان جميع من عبدتم عدو لى الارب العالمين لانهم سووا آلهتهم بالله تعالى فاعلمهم انه قد تبرا مما تعبدون الاالله عزوجل فانهم لم يتبرا من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء متصلا ﴿قوله﴾ وكذلك لايسمعون فيها لغوا ولاتأثيما اى ومثل قوله تعالى فانهم عدو لى الارب العالمين قوله عزوجل لايسمعون فيها لغوا ولاتأثيما الاقيلا سلاما سلاما فى ان الاستثناء فيه منقطع ايضا لان السلام ليس من جنس اللغو * واللغو مايلغى من الكلام اى يسقط * والتأثيم مايؤثم فيه اى لايسمعون فى الجنة مايلغى من الكلام ولامايؤثم فيه من الهذيان والتفسيق * الاقيلا اى لكن يسمعون فيها قولا سلاما سلاما فهما بدلان من قيلا بدليل قوله لايسمعون فيها لغوا الاسلاما * او مفعول بهما لقيلا بمعنى الاان يقولوا سلاما سلاما * ومعنى التكرير انهم يفشون السلام بينهم فيسلمون سلاما بعد سلام * او يسلمهم الملائكة سلاما بعد سلام * ويجوز ان يكون معنى الآية ان كان تسليم بعضهم على بعض او تسليم الملائكة عليهم لغوا فلا يسمعون لغوا الاذلك فهو من قبيل قوله * شعر * ولا عيب فيهم غير

قال الله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب العالمين وكذلك لايسمعون فيها ولاتأثيما الاقيلا سلاما سلاما

ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب * اولان معنى السلام هو الدعاء بالسلامة. ودار السلام هي دار السلامة عن الآفات واهلها عن الدعاء بالسلامة اغنياء فكان ظاهره من باب اللغو وفضول الحديث لولا مافيه من فائدة الاكرام والتبجيل لاهلها كذا في الكشاف والمطلع ﴿ قوله ﴾ وقوله تعالى الا الذين تابوا استثناء منقطع * ذهب بعض مشايخنا منهم القاضي الامام ابوزيد رحمهم الله الى ان هذا استثناء منقطع * وتقريره من وجهين * احدهما وهو المذكور في الكتاب ان التائبين غير داخلين في صدر الكلام وهو قوله تعالى واولئك هم الفاسقون لان التائب من قام به التوبة وليس فيه صفة الفسق والفاسق من قام به وصف الفسق وليس فيه وصف التوبة فلا يكون التائب فاسقا فلا يكون داخلا تحت الصدر لولا الاستثناء فلم يكن الاستثناء حقيقة فكان منقطعا والثاني ان حقيقة الاستثناء لبيان ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا كقولك جاءني القوم الا زيدا لم يدخل زيد في حكم المجيء اصلا ولولا الاستثناء لكان داخلا والتائبون هم القاذفون فهم الذين كانوا فسقة فكانوا داخلين في الفاسقين البتة وبالتوبة لم يخرجوا من ان يكونوا قاذفين فلا يمكن حمل الاستثناء على الحقيقة فيجعل منقطعا بمعنى لكن اى لكن ان تابوا فالله يغفر لهم واذا كان كذلك لا يتغير شيء مما ثبت بصدر الكلام من وجوب الحدود والشهادة ووصف الفسق بالاستثناء الا ان التوبة والفسق متنافيان فيتغير بها وصف الفسق لاستحالة بقاء الشيء مع ما ينافيه لا للاستثناء فاما التوبة فليست بمنافية لرد الشهادة كالعبد العدل الثابت لا يقبل شهادته وكالنساء المنفردات العادلات لا تقبل شهادتهن فلذلك بقي مردود الشهادة كما كان * وقوله فكان معناه الا ان تتوبوا يعني لما لم يمكن استخراج التائبين عن صدر الكلام لكونهم داخلين فيه يحمل الاستثناء على التوقيت فكان معناه الا ان يتوبوا اى حين يتوبوا واذا حمل على التوقيت لم يكن استثناء حقيقة لان بالتوقيت يتقرر موجب صدر الكلام ولا يخرج منه شيء وفي الاستثناء الحقيقي لابد من ان يكون المستثنى خارجا من الصدر اى غير داخل فيه على وجه لولاه لكان داخلا وذكر في بعض نسخ اصول الفقه للشيخ ان معناه ولكن الذين تابوا وهكذا ذكر الامام السرخسي والقاضي الامام ابو زيد وهو الاقرب الى الصواب * وذهب اكثرهم الى انه استثناء متصل لان الحمل على الحقيقة واجب مهما امكن فجعلوه استثناء حال بدلالة الثنيا فانها تقتضي المجانسة وحملوا الصدر على عموم الاحوال اى اضمروا فيه الاحوال فقالوا التقدير واولئك هم الفاسقون في جميع الاحوال اى حال المشافهة والغيبة وحضور القاضي وحضور الناس وغيبتهم وحال الثبات والاصرار على القذف وحال الرجوع والتوبة الا في حال التوبة ثم هو على التقديرين لا تعلق له برد الشهادة لانه ان جعل استثناء متصلا يكون استثناء عن الجملة الاخيرة ولا ينصرف الى ماسبق ذكره لان في عطف الجمل بعضها على بعض لا ينصرف الاستثناء الى الجميع عندنا بل يقتصر على الاخيرة لانه انما وجب رجوع الاستثناء الى ماقبله ليصح ضرورة عدم استقلاله بنفسه وقد اندفعت بالرجوع الى الاخيرة فلا حاجة الى صرفه الى غيره. لان ما ثبت

و قوله الا الذين تابوا استثناء منقطع لان التائبين غير داخلين في صدر الكلام فكان معناه الا ان يتوبوا او يحمل الصدر على عموم الاحوال بدلالة الثنيا فكانه قال واولئك هم الفاسقون بكل حال الا حال التوبة

بالضرورة يتقدر بقدرها ❁ وان جعل استثناء منقطعا فكذلك لانه حينئذ يكون كلاما مبتدأ
فيعمل بالمعارضة ان امكن ولامعارضة له الافى وصف الفسق على مابينا فثبت انه لاتعلق له
برد الشهادة ❁ قال شمس الائمة رحمه الله ولئن كان محمولا على الحقيقة فهو استثناء بعض
الاحوال اى واولئك هم الفاسقون فى جميع الاحوال الاان يتوبوا فيكون هذا الاستثناء
توقيتا بحال ماقبل التوبة فلاتبقى صفة الفسق بعدالتوبة لانعدام الدليل الموجب لالمعارض
مانع كما توهمه الخصم ﴿ قوله ﴾ وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون اى ومثل قوله تعالى
الاالذين تابوا قوله عزاسمه الاان يعفون فانه استثناء حال ايضا اذلايمكن استخراج العفوالذى
هو فعلهن عن نصف المفروض حقيقة لعدم المجانسة فيحمل الصدر على عموم الاحوال اى
لهن نصف مافرضتم اوعليكم نصف مافرضتم فى جميع الاحوال اى فى حال الطلب، والسكوت
وحال الكبر والصغر والجنون والافاقة الا فى حالة العفو اذا كانت العافية من اهله بان
كانت عاقلة بالغة فكان تكلما بالباقى نظرا الى عموم الاحوال ❁ وقال القاضى الامام رحمه الله
هو استثناء منقطع لانه لايبين ان النصف لم يكن واجبا اذا جاء العفو بل سقوطه بالعفو
بتصرف طارئ فكان الاستثناء منقطعا لانه لم يدخل فى الصدر بالاستثناء ﴿ قوله ﴾ وكذلك
اى ومثل قوله تعالى الاان يعفون قوله عليه السلام الاسواء بسواء فى انه استثناء حال ايضا لان حمل
الكلام على حقيقته واجب ماامكن ولايمكن استخراج المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على
مايجانس المستثنى منه ليتحقق الاستثناء حقيقة والمستثنى حال وهى المساواة فيحمل الصدر على عموم
الاحوال فصار كانه قيل لاتبيعوا الطعام بالطعام فى جميع الاحوال من المفاضلة والمجازفة والمساواة
الافى حالة المساواة ولا يتحقق هذه الاحوال الا فى الكثير وهو مايدخل تحت الكيل لان
المراد من المساواة هو المساواة فى الكيل اذالمشترى فى الطعام ليس الاالكيل بالاجماع وبدليل
قوله عليه السلام كيلا بكيل وبدليل العرف فان الطعام لايباع الاكيلا وبدليل الحكم فان
اتلاف مادون الكيل فى الطعام لايوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المسمى ❁ والمفاضلة
والمجازفة مبنيتان على الكيل ايضا اذالمراد من المفاضلة رجحان احدهما على الآخر كيلا
والمراد من المجازفة عدم العلم بتساويهما او بتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت
بما ذكرنا ان صدر الكلام لم يتناول القليل الذى لايدخل تحت الكيل لعدم جريان هذه
الاحوال فيه فلايصح الاستدلال به على حرمة بيع الحفنة بالحفنة او الحفنتين ❁ فان قيل ❁ لانسلم
ان هذا استثناء متصل بل هو استثناء منقطع لاستحالة استخراج المساواة التى هى معنى من
العين فيكون معناه لكن ان جعلتموهما سواء بسواء فبيعوا احدهما بالآخر فيبقى الصدر متناولا
للقليل والكثير ❁ وقولكم العمل بالحقيقة اولى مسلم ولكن اذا لم يتضمن العمل بها مجازا
آخر وقد تضمن ههنا لانه لايمكن حمله على الحقيقة الا باضمار الاحوال فى صدر الكلام
والاضمار من ابواب المجاز ❁ ولئن سلمنا ان حمله على الحقيقة اولى فلا نسلم انه يحتاج فيه الى
اضمار الاحوال فى صدر الكلام لانه يمكن ان يجعل المستثنى الطعام الموصوف بالمساواة اى
لا تبيعوا الطعام بالطعام متساويين كانا او غير متساويين الاالطعام المتساوى بالطعام المتساوى

وكذلك قوله تعالى الا ان يعفون استثناء حال وكذلك قوله الاسواء بسواء استثناء حال فيكون الصدر عاما فى الاحوال وذلك لايصلح الا فى المقدر

فبقي القليل داخلا في عموم صدر الكلام وهو بيع الطعام بالطعام غير متساويين ❋ ولئن سلمنا
انه استثناء حال وانه يجب ادراج الاحوال في صدر الكلام فلا نسلم ان الاحوال منحصرة
على الثلاث المذكورة بل العلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة اى لا تبيعوا الطعام بالطعام
في جميع الاحوال من القلة والكثرة والمفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى
القليل داخلا في الصدر ❋ قلنا ❋ حمل الكلام على الحقيقة واجب فلا يجوز حمله على
المقطع الذي هو مجاز من غير ضرورة ❋ قولهم حمله على الحقيقة يتضمن مجازا اخر قلنا
قد قام الدليل على هذا المجاز وهو الاضمار فوجب العمل به فاما المجاز الذي ذكرتم فلم يقم
عليه دليل فترجحت الحقيقة عليه ❋ الا ترى ان استثناء الدينار والكر من الدراهم جاز
بالاتفاق وان استثناء الثوب والعبد جائز منها عند الخصم ولا وجه لصحته الا الاضمار اى
الا مقدار مالية كذا فثبت ان حمله على المتصل مع الاضمار اولى من حمله على المقطع ❋ وقولهم
هو استثناء عين لا استثناء حال قلنا هو استثناء بيع الطعام في هذه الحالة لا استثناء عين
❋ وقولهم لا نسلم انحصار الاحوال في الثلاث قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلاث لانه
عليه السلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر مقرونا بالبيع او الشراء
يراد به الحنطة ودقيقها ❋ ويؤيده ما روى في رواية اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء
❋ ولهذا قالوا اذا حلف لا يشتري طعاما انه لا يحنث بشراء الشعير والفاكهة وانما يحنث
بشراء الحنطة ودقيقها ❋ وكذا لو وكله بشراء طعام فاشترى فاكهة يصير مشتريا لنفسه
❋ وسوق الطعام عندهم اسم لسوق الحنطة ودقيقها ويسمى ما يباع فيه غير الحنطة سوق
الشعير وسوق الفواكه وانه من ابواب اللسان لا من فقه الشريعة ثم البيع لا يجري باسم الطعام
او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا يبيعها احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمال
متقوم فعرفنا ان المراد منه ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف
الكيل بمقتضى النص ويصير كأنه قيل لا تبيعوا الطعام المكيل بالطعام المكيل الا سواء
بسواء واذا كان كذلك انحصر الاحوال فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اى عموم الاحوال
لا يستقيم الا في المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل ❋ يوضحه انه انما يدرج في المستثنى منه
ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد يدرج
في الكلام انسان لا حيوان ولا شيء فهنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة ❋ وذكر شمس الائمة
رحمه الله في اصول الفقه ان قوله عليه السلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء استثناء
لبعض الاحوال اى لا تبيعوا الطعام بالطعام الا حالة التساوي في الكيل فيكون توقيتا للنهي
بمنزلة الغاية وثبت بهذا النص ان حكم الربوا الحرمة الموقتة في المحل دون المطلقة وانما
يتحقق الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما في المحل الذي لا يقبل المساواة
لو ثبت انما تثبت حرمة مطلقة وذلك ليس من حكم هذا النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا

رحمهم الله ... الرجل لفلان ... الف درهم الاثوبا لان هذا استثناء منقطع لان استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدأ ونفيه لا يؤثر في الالف واما اذا استثنى المقدر من خلاف جنسه فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح وقال محمد رحمه الله ليس بصحيح لما قلنا من الاصل وجعل استثناء منقطعا فلم ينقص من الالف شيئا وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح لان المقدرات جنس واحد في المعنى لانها تصلح ثمنا ولكن الصور مختلفة فصح الاستثناء في المعنى وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي بعد الثنيا معنى لا صورة فاذا صح الاستخراج من طريق المعنى بقي في القدر المستثنى تسمية الدراهم بلا معنى وذلك هو معنى حقيقة الاستثناء فلذلك بطل قدره من الاول بخلاف ما ليس بمقدر من الاموال لان المعنى مختلف فلم يصح استخراجه والله اعلم

في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون مكيلا اصلا ﴿ قوله ﴾ واتفق اصحابنا الى آخره ❊ استثناء الثوب والغنم من الدراهم استثناء منقطع باتفاق من اصحابنا ويجعل الافيه بمعنى لكن لمناسبة بينهما من حيث الاستدراك لان استخراج الثوب من الدراهم غير متصور حقيقة لان الالف لا يتناول الثوب صورة وهو ظاهر ❊ ولا معنى لان الثوب لا يناسب الدراهم في وصف خاص ❊ فجعل نفيا مبتدأ لا تعلق له بالدراهم كانه قال الاثوبا فانه ليس على او لكن الثوب ليس على ❊ ونفيه اى نفي الثوب لا يؤثر في الالف اى في وجوبه لعدم تعلقه به كما في قولك جاءني القوم الاحمارا لا يؤثر الاستثناء في القوم بوجه لعدم التعلق الاترى انه لو صرح بالنفي بان قال لكن ليس له على ثوب لا يمنع ذلك عن وجوب جميع الالف عليه فاللفظ الذي لا يدل على النفي اولى ان لا يمنع لان الدلالة دون الصريح ❊ واما اذا استثنى المقدر وهو الذي له مقدر في العرف او الشرع مثل المكيل او الموزون والعددي المتقارب ❊ من خلاف جنسه اى من مقدر آخر من خلاف جنس المستثنى منه بان قال لفلان على الف درهم الا دينارا او فلسا او الا كر حنطة فقد قال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله هو صحيح اى هذا الاستثناء صحيح وهو الاستحسان وقال محمد رحمه الله لا يصح وهو القياس ❊ والمراد بالصحة وعدمها كون الاستثناء مؤثرا في المستثنى منه بالمنع وعدم تأثيره فيه لا عدم صحة التلفظ به لغة كاستثناء الكل من الكل فان التلفظ بالاستثناء المنقطع صحيح لغة بلا خلاف ❊ لما قلنا من الاصل وهو ان استخراجه لا يصح فجعل نفيا مبتدأ ❊ وبيانه ان الاستثناء استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا وبيانه ان المستثنى لم يدخل تحت الجملة ولا يتصور ذلك الافيما يكون المستثنى داخلا تحت الجملة لولا الاستثناء وخلاف الجنس لا يدخل تحت الصدر فلا يتصور استخراجه وبيان انه لم يكن داخلا فيجعل الاستثناء منقطعا بمعنى لكن اى لكن الدينار اوكر الحنطة ليس على فلا يؤثر نفيه في الالف كما في استثناء الثوب والشاة فهذا بيان وجه القياس ❊ وقوله فلم ينقص من النقص الذي هو متعد لا من النقصان اى لم ينقص هذا الاستثناء من الالف شيئا ❊ واما وجه الاستحسان فهو ان المقدرات جنس واحد في المعنى باعتبار انها تصلح ثمنا حتى لو اشترى عبدا بكر موصوف من الحنطة او بكذا منا من الدهن او بكذا عددا من الجوز جاز البيع ويتعين الكر او الدهن او الجوز ثمنا ❊ وتجب ايضا في الذمة بمقابلة ماهو مال وماليس بمال حالة ومؤجلة ❊ ويجوز استقراضها فصار الجنس واحدا من حيث الثبوت في الذمة ثبوتا صحيحا ولكن الصور مختلفة فان الدينار غير الدراهم والكر غيرهما فلا يمكن ان يجعل استخراجا باعتبار الصورة وتكلما بالباقي باعتبار المعنى فيمتنع الوجوب بقدر الدينار او الكر من الالف ❊ وقد قلنا ان الاستثناء تكلم بالباقي معنى لا صورة فان صورة التكلم بالالف قد وجدت بلا شبهة ولكن من حيث المعنى صار كانه قال على تسعمائة في قوله على الف الامائة ❊ واذا كان الاستثناء استخراجا وتكلما بالباقي معنى لا صورة صح استثناء الكر من الالف لانه استخراج معنوى ايضا ❊ واذا صح استثناؤه بقي المعنى اى معنى صدر الكلام وهو قوله على الف في القدر المستثنى

وعلى هذا الاصل قلنا فيمن قال لفلان على الف درهم وديعة انه يصح موصولا لانه بيان مغير لان الدراهم تصلح ان تكون عليه حفظا الا انه تغيير للحقيقة فصح موصولا وكذلك رجل قال اسلمت الى عشرة دراهم في كذا لكني لم اقبضها او اسلفتني او اقرضتني او اعطيتني ففي هذا كله صدق بشرط الوصل استحسانا لان حقيقة هذه العبارات التسليم وقد تحتمل العقد فصار النقل الى العقد بيانا مغيرا

وهو الكر تسمية الدراهم بلا معنى يعني صار كانه تكلم بالدراهم من الالف بقدر مالية الكر من غير ان يكون لذلك اقرار من الدراهم معنى كما في الاستثناء من الجنس ❊ وذلك اى بقاء صدر الكلام تسمية بلا معنى في القدر المستثنى هو معنى حقيقة الاستثناء فان في الاستثناء الحقيق وهو قوله على الف الامائة بقي التكلم بالالف في حق المائة المستثناء تسمية من حيث الصورة لامن حيث المعنى ❊فلذلك اى فلان استثناء الكر من الدراهم مثل استثناء بعضها منها معنى ❊ بطل قدره اى قدر المستثنى من الاول وهو المستثنى منه ❊بخلاف ماليس بمقدر من الاموال مثل الثوب والشاة ونحوهما ❊لان المعنى اى معنى المستثنى والمستثنى منه مختلف كاختلاف صورتهما فان الثوب ليس من جنس الاول وجوبا فانه لايجب في الذمة الا بطريق خاص وهو السلم ❊ فلا يصح استخراجه اى استخراج ماليس بمقدر من الدراهم لانتفاء المجانسة صورة ومعنى ❊ واما ما اعتبره الشافعي رحمه الله من معنى المالية لاثبات المجانسة فذلك معنى عام لايجوز اعتباره اذلو اعتبر مثله ادى الى جواز استثناء كل شئ من كل شئ باعتبار معنى الوجود وذلك باطل فكذا هذا ❊ وذكر القاضي الامام ابو زيد رحمه الله الفرق في الاسرار بهذه العبارة وهي انه اذا قال لفلان على الف درهم الا درهما فعين الدرهم بعينها مستخرجة عن الالف فصح الاستثناء حقيقة واذا قال الا دينارا او قفيز حنطة صح الاستثناء عن صفة الوجوب للدراهم فان الجملة قبل الاستثناء دراهم واجبة والمكيلات والموزونات في حق الوجوب في الذمة جنس واحد يجب في الذمة على الاطلاق من غير تقييد بسبب خاص بالاتلاف والالتزام والمداينات جميعا فسقط الوجوب من الدراهم بقدر ما استثنى منها من الحنطة فلا يمكن بيان القدر الا بالمعنى فاعتبره كما قاله الشافعي فاما اذا قال الا ثوبا فالثياب ليست من جنس الدراهم عينا ولا وجوبا لانها لاتجب في الذمة الا سلما فلم يمكن ان يجعل مستخرجا لا في حق عين الدراهم ولا وجوبها فبقي ما مضى على ما كان قبل الاستثناء وصار مجازا بمعنى ولكن ليس له ثوب على (قوله) وعلى هذا الاصل وهو ان البيان المغير لايصح الا موصولا قلنا اذا قال لفلان على او قبلي الف درهم وديعة فانه يصدق ان وصل ولا يصدق ان فصل ❊ وعند الشافعي رحمه الله يصدق وان فصل لان الالف يحتمل الغصب والوديعة فكان بمنزلة المشترك او المجمل فكان قوله وديعة بيان تفسير فيصح موصولا ومفصولا كما اذا قال هي زيوف ❊وقلنا قوله وديعة بيان مغير لامفسر لان قوله على الف درهم حقيقة الاقرار بوجوب نفس الالف عليه ولكنه يحتمل الاقرار بوجوب الحفظ عليه مجازا بطريق حذف المضاف اى على حفظ الف درهم او بطريق اطلاق اسم المحل على الحال كقولهم جرى النهر وسال الميزاب لان الدراهم محل الحفظ الواجب بالعقد فكان قوله وديعة تبيينا ان الواجب في ذمته حفظها وامساكها الى ان يؤديها الى صاحبها لااصل المال وتغييرا لما اقتضاه حقيقة الكلام من وجوب اصل المال ورجوعهما عما اقربه (قوله) وكذلك اى ومثل قوله لفلان على الف درهم وديعة في كونه مبنيا على البيان المغير قوله اسلمت الى الى آخره ❊ وقوله يصدق بشرط الوصل استحسانا يوهم انه لايصدق في القياس وان وصل لان قوله ولكني لم اقبض

لم اقبضها رجوع كما فى قوله دفعت الى الا انى لم اقبض فى قول ابى يوسف رحمه الله والرجوع لا يصح موصولا ومفصولا فيكون قوله استحسانا متعلقا بيصدق ولكنه ليس بمتعلق به بل هو متعلق بقوله بشرط الوصل يعنى اشتراط الوصل للتصديق استحسان والقياس ان لا يشترط الوصل بل يصدق وصل ام فصل فانه ذكر فى المبسوط فى هذه الالفاظ ان القول قوله اذا وصل لان اول كلامه اقرار بالعقد وهو القرض والسلم والوديعة والعطية فكان قوله لم اقبضها بيانا لا رجوعا ❁ وان قال ذلك مفصولا فالقول قوله ايضا فى القياس لما بينا انه اقرار بالعقد فكان هذا وقوله ابتعت من فلان بيعا سواء ❁ يوضحه انه اقر بفعل الغير فانه اضاف الفعل بهذه الالفاظ الى المقر له فيكون القول قوله فى انكار القبض الموجب للضمان عليه ❁ وفى الاستحسان لا يقبل قوله لان حقيقة هذه الالفاظ تقتضى تسليم المال اليه فان القرض لا يكون الا بالقبض وكذا السلم والسلف اخذ عاجل بآجل وكذا الاعطاء فعل لا يتم الا بالقبض فكان كلامه اقرارا بالقبض على احتمال ان يكون هذه الالفاظ عبارات عن العقد مجازا فان الاسلام كما يطلق على تسليم المال يطلق على عقد السلم يقال اسلم فلان الى فلان عشرة فى كذا ولم يسلم اليه رأس المال ويقال فلان اقرض فلانا عشرة دراهم ولم يدفع اليه يريدون به العقد وكذا الايداع والاعطاء فكان قوله لم اقبض بيان تغيير فيصح موصولا لا مفصولا ❁ واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتنى لكنى او الا انى لم اقبض فكذلك الجواب عند محمد رحمه الله يعنى يصدق فيه واصلا لا فاصلا لان النقد والدفع والاعطاء سواء فيجوز ان يستعار النقد والدفع للعقد كالاعطاء اطلاقا لاسم المسبب على السبب ❁ ولان الدفع اليه عبارة عن التسليم اليه والقبض شرط لنفاذ حكم التسليم وتمامه فصار قوله الا انى لم اقبض استثناء لبعض ما تكلم به فيصح موصولا ❁ وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق اصلا ❁ لانهما اى النقد والدفع اسمان مختصان بالتسليم والفعل لانهما لم يطلقا على غير الفعل اصلا وليس فى الشرع عقد يسمى دفعا او نقدا فلا يتناولان العقد حقيقة ولا مجازا فكان قوله الا انى لم اقبض او لكنى لم اقبض رجوعا لا بيانا فلا يقبل موصولا ولا مفصولا ❁ فاما الاعطاء فهبة اى استعمل بمعنى الهبة يقال عقد الهبة وعقد العطية ولو قال اعطيتك هذا يصير هبة فيصلح ان يستعار للعقد فكان قوله الا انى لم اقبض فيه بيانا لا رجوعا ❁ وذكر القاضى الامام ابو زيد رحمه الله فى الاسرار فى تقرير هذه المسئلة ان الدفع عبارة عن التسليم وقوله الى عبارة عن الوصول فهما كلمتان تحت كل واحدة منهما ضرب اقرار فاذا استثنى احدهما بعينه لم يصح كما اذا قال لفلان على درهم ودرهم الا درهما ❁ وكذلك نقدتنى عبارة عن فعل نقد يتعدى اليه كقولك ضربتنى ولو قال ضربتك الا انه لم يصل اليك او قذفتك الا انى ما اضف اليك لم يكن استثناء بل كان ابطالا لاصل ما تكلم به لان الباقى لا يبقى قذفا اياه لان الفعل المتعدى لا يبقى بدون المتعدى اليه بخلاف الاعطاء لانه عبارة عن عقد الهبة وكذلك الاسلام عبارة عن عقد السلم والعقد يتعدى الى الآخر قبل القبض حتى اذا حلف لا يهب له فوهب ولم يسلم حنث ❁ وكذلك السلم ❁ وكذلك

واذا قال دفعت الى عشرة دراهم او نقدتنى لكنى لم اقبض فكذلك عند محمد لان النقد والدفع بمعنى الاعطاء لغة فيجوز ان يستعار للعقد ايضا وقال ابو يوسف رحمه الله لا يصدق لانهما اسمان مختصان للتسليم والفعل واما الاعطاء فهبة فيصلح ان يستعار للعقد

الايداع عقد استحفاظ وانه عقد معه قبل التسليم اليه * ونظيره ما اذا قال بعتك عبدي بالف الا انك لم تقبله لم يصح لان البيع لا يكون بيعا الا بقبول ولو قال لامرأته طلقتك امس على الف فلم تقبلي كان القول قول الزوج لانه يتم بغير قبول انما القبول شرط النفاذ ﴿ قوله ﴾ واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع * احترز به عما اذا اقر بالدراهم غصبا او وديعة وقال هي زيوف فانه يصدق وصل ام فصل بلا خلاف لانه ليس للغصب والوديعة موجب في الجياد دون الزيوف ولكن الغاصب يغصب ما يجد والمودع يودع غيره ما يحتاج الى الحفظ فلم يكن في قوله هي زيوف تغيير اول كلامه فيصح موصولا ومفصولا * وعما اذا اطلق ولم يبين السبب فقال على درهم زيف فانه يصدق اذا وصل بالاتفاق عند بعض مشايخنا لان صفة الجودة انما تصير مستحقة بمقتضى عقد التجارة عند ابي حنيفة رحمه الله على ما نبين فاذا لم يصرح في كلامه بجهة التجارة لا تصير صفة الجودة مستحقة عليه فيحمل كلامه على جهة يصح ذلك منه * فاما اذا بين جهة القرض او البيع وقال هي زيوف فهو على الخلاف فنبين كل فصل على حدة * فنقول اذا قال لفلان على الف درهم من ثمن بيع الا انها زيوف يصدق عند ابي يوسف ومحمد رحمهما الله ان وصل ولا يصدق ان فصل لان الزيوف من جنس الدراهم حتى حصل بها الاستيفاء في الصرف والسلم وكذا نقد بلدة اخرى سوى بلدتهما يكون زيفا ببلدهما فكان قوله الا انها زيوف وقوله الا انها نقد بلد كذا سواء فيكون بيانا من هذا الوجه فينبغي ان يصح موصولا ومفصولا لانه يشابه بيان المشترك ويصير كقوله له على كر حنطة من ثمن بيع او قرض ثم قال هو ردي يصدق وان فصل * الا ان فيه تغييرا لما اقتضاه اول الكلام من حيث العادة لان بياعات الناس تكون بالجياد دون الزيوف فكانت الدراهم للجياد بمنزلة الحقيقة العرفية وللزيوف بمنزلة المجاز فيصح التغيير اليها موصولا كقوله لفلان على الف درهم الا انها وزن خمسة * وقال ابو حنيفة رحمه الله لم يصدق في دعوى الزيافة وصل ام فصل ويلزمه الجياد لان الزيافة اسم لعيب وغش فيها ثبت بعارض صنعة والبيع موجبه سلامة البدل المستحق به عن العيب فيصير دعوى الزيافة من المشتري دعوى امر عارض يخالف موجب العقد فلا تصح كما لو ادعى البايع ان المبيع معيب وقد كان المشتري عالما به لم يقبل قوله في ذلك اذا انكره المشتري * وهذا لان دعواه العيب رجوع عما اقر به لان اقراره بالعقد مطلقا التزام ما هو مقتضى مطلق العقد وهو السلامة عن العيب فبقوله كان معيبا يصير راجعا والرجوع عن الاقرار لا يصح موصولا كان ام مفصولا * وهذا بخلاف قوله الا انه نقد بلد كذا لان تسمية النقد لا تكون دعوى عيب لان النقد اسم نوع بل يكون ذكر نوع وما البيع موجب في نوع بعينه من النقود بل يتعين نقد بلدهما عند الاطلاق بحكم العرف لا بموجب العقد فاذا عين نقدا اخر لم يعتبر العرف كما في ابتداء الشراء اذا اطلق يلزمه نقد البلد واذا سمى نقدا اخر لزمه ما سمى فاما الزيافة فاسم لخلل في النقد اي كان * بخلاف قوله على كر حنطة الا انه ردي لان الرداءة في الحنطة ذكر نوع لا ذكر عيب كالهندي والحبشي والتركي في العبيد لان الحنطة تخلق جيدة وردية ووسطا كما يخلق العبد دميما وحسنا ووسطا والعيب

واذا اقر بالدراهم قرضا او ثمن بيع وقال هي زيوف صح عندهما موصولا لان الدراهم نوعان جياد وزيوف الا ان الجياد غالبة فصار الآخر كالمجاز فصح التغيير اليه موصولا وقال ابو حنيفة لا يقبل وان وصل لان الزيافة عارضة وعيب فلا يحتمله مطلق الاسم بل يكون رجوعا كدعوى الاجل في الدين ودعوى الخيار في البيع

مايخلو عنه اصل الفطرة التي هي اساس في الاصل الاترى انه لوقال بعتك هذه الحنطة واشار اليها والمشتري كان رآها فوجدها رديئة لم يكن عليها لم يكن له خيار الرد بالعيب ولوقال بعتك بهذه الدراهم واشار اليها وهي زيوف استحق مثلها جيادا لازيافة فيها ولوكانت النقود مختلفة وما اشار اليها نقد فوقه نقد آخر استحق مثلها من ذلك لاماهو فوقه فعلم ان الزيافة عيب فكان بمنزلة مالوقال بعتك هذه الجارية وهي معيبة فان المشتري يستحقها غير معيبة * وبخلاف قوله الاانها وزن خمسة لانه استثناء لبعض القدر ومالبيع موجب في قدر فكان بمنزلة قوله الامائة كذا في الاسرار * قال الشيخ ابو الفضل الكرماني رحمه الله فهما نظرا الى العرف فوجدا الزيافة كثيرة الوجود عرفا واستعمالا وابو حنيفة رحمه الله نظر الى الاصل فقال الاصل هو السلامة فلا يعرض عنه الا اذا صار مهجورا من كل وجه فهذا اقرب الى الحقيقة وماقالاه اقرب الى الفقه باعتبار العرف * واما اذا قال له علي الف درهم من قرض الاانها زيوف فهو على الخلاف ايضا في ظاهر الرواية لان المستقرض مضمون بالمثل فكان هو وثمن البيع سواء والاستقراض متعامل بين الناس كالبيع وذلك في الجياد عادة * وذكر في غير رواية الاصول عن ابي حنيفة رحمه الله انهما يصدق اذا وصل لان المستقرض انما يصير مضمونا على المستقرض بالقبض فهو بمنزلة الغصب ولواقر بالف درهم غصب وقال هي زيوف كان القول قوله فكذلك ههنا * الاان ههنا لايصدق اذا فصل لما فيه من شبه البيع من حيث المعاملة بين الناس بخلاف الغصب كذا في المبسوط * كدعوى الاجل في الدين بان قال له علي الف درهم مؤجل اوعلي الف درهم من ثمن متاع باعنيه واجلني الى كذا لم يقبل قوله في الاجل اذا انكره الطالب لان الاصل في الدين الحلول والاجل انما يثبت بعارض الشرط فكان ادعاء الاجل رجوعا لابيانا * ودعوى الخيار في البيع بان اقر بدين من ثمن بيع على انه فيه بالخيار ثلاثة ايام وكذبه صاحبه اواقر البايع ببيع شئ على انه بالخيار فيه ثلاثة ايام وكذبه المشتري لم يثبت الخيار لان مقتضى مطلق البيع اللزوم والخيار يثبت بعارض فمن ادعى تغييره باشتراط الخيار لايقبل قوله الابحجة وكان راجعا عما اقر به لامبينا * قوله * واذا قال لفلان علي الف درهم * هذه المسئلة من المسائل المبنية على بيان التغيير عندهما * وبيانها انه اذا قال علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها الاانى لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها سواء صدقه في الجهة بان يقول نعم كان الالف عليه من جارية ولكنه قد قبضها اوكذبه في الجهة بان يقول مابعتك جارية ولكن الالف الذي عليك من قرض اوغصب اوادعى الالف مطلقا * وقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان صدق المقر له المقر في الجهة بان قال الالف من ثمن البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها وصل ام فصل لان قوله لفلان علي الف درهم اقرار بوجوب المال عليه وقوله من ثمن كذا بيان لسبب الوجوب فاذا صدقه المقر له في هذا السبب يثبت بتصادقهما ثم المال بهذا السبب يكون واجبا قبل القبض لان الثمن يجب بنفس البيع ولايسقط بهلاك الجارية قبل القبض ولاعدمه واثبات ما يتأكد بالقبض فصار البايع مدعيا عليه تسليم المعقود عليه

واذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن جارية باعنيها لكني لم اقبضها لم يصدق عند ابي حنيفة اذا كذبه المقر له في قوله لم اقبضها وصدقه في الجهة

او كذبه في الجهة وادعى المال وقالا ان صدقه في الجهة صدق وان فصل لانه اذا صدقه فيها ثبت البيع فيقبل قول المشتري انه لم يقبض وعلى المدعي البينة وان كذبه فيها صدق اذا وصل لان هذا بيان مغير من قبل ان الاصل في البيع وجوب المطالبة بالثمن وقد يجب الثمن غير مطالب به بان يكون المبيع غير مقبوض فصار قوله غير اني لم اقبضها مغيرا للاصل ولما كان كون المبيع غير مقبوض احد محتمليه لا من العوارض كان بيانا مغيرا فصح موصولا ولابي حنيفة رضي الله عنه ان هذا رجوع وليس ببيان لان وجوب الثمن مقابلا بمبيع لا يعرف أثره دلالة قبضه

وهو منكر لذلك فجعلنا القول قول المنكر في انكار القبض ❊ وان كذب المقر له المقر في الجهة بان قال الالف عليه من جهة اخرى سوى البيع صدق المقر في قوله لم اقبضها اذا وصل ولم يصدق اذا فصل لان قوله لم اقبض تغيير لمقتضى مطلق الكلام لان مقتضى الكلام الاول ان يكون مطالبا بالمال في الحال ولكن على احتمال ان لا يكون مطالبا به حتى تحضر الجارية فان الانسان قد يشتري جارية بالف فتابق فيبقى الثمن عليه ولا يطالب به وقد يشتري جارية غائبة ببلدة اخرى فيصح ولا يؤمر بتسليم الثمن حتى تحضر الجارية وقد يكون الالف ثمنا وغير ثمن ❊ فكان قوله غير اني لم اقبضها مغيرا للاصل فانه يبطل المطالبة الواجبة بنفس العقد الى ان تحضر الجارية وبيانا لمحتمل الكلام فان كون المبيع غير مقبوض احد محتملي البيع لا من العوارض كشرط الخيار والاجل فكان قوله لم اقبض بيانا مغيرا الى هذا النوع من الاحتمال فيصح موصولا لا مفصولا ❊ ولا يقال ❊ ان جارية لا يشار اليها هالكة وثمن الهالكة لا يكون عليه الا بعد القبض فيصير اقرارا بالقبض ❊ لانا نقول ان جارية لا يشار اليها آبقة فزيادة صفة الهلاك لا تثبت الا بدلالة اخرى ولا دلالة ههنا سوى انها غير مشار اليها كذا في الاسرار ❊ فالحاصل انهما جعلاه بيانا محضا اذا صدقه المقر له في الجهة لان الاتفاق وقع على وجوبه بجهة ولا يجب تسليم الثمن الا اذا كان المبيع مقبوضا ولم يوجد الاقرار بالقبض ❊ وان كذبه في الجهة كان بيانا مغيرا على معنى ان الحكم لابد له من سبب وقضية مطلق الاقرار تستدعي ان يكون مطالبا به وباعتبار بيان السبب هو غير مطالب فكان بيانا بمعنى التغيير كذا في اشارات الاسرار ❊ ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا اي قوله لم اقبضها رجوع عما اقر به وليس ببيان فلا يصح موصولا ولا مفصولا وبيانه انه اقر بوجوب ثمن جارية بغير عينها عليه وثمن المبيع الذي لا يعرف اثره اي لا يكون معينا لا يكون واجبا الا بعد القبض لان ما لا يكون معينا فهو في حكم المستهلك اذ لا طريق الى التوصل اليه فانه ما من مبيع يحضره الا وللمشتري ان يقول المبيع غير هذا وتسليم الثمن لا يجب الا باحضار المعقود عليه فعرفنا انه في حكم المستهلك وثمن المبيع المستهلك لا يكون واجبا الا بعد القبض فكأنه اقر بالقبض ثم رجع عنه ❊ يوضحه انه اقر بالمال وادعى لنفسه اجلا الى غاية معلومة وهو احضار المبيع ولا طريق للبائع الى ذلك ولو ادعى اجل شهر او نحو ذلك لم يصدق وصل او فصل فاذا ادعى اجلا مؤبدا اولى ان يكون مصدقا في ذلك كذا في المبسوط ❊ وذكر القاضي الامام رحمه الله في الاسرار ان المطالبة بالثمن موجب العقد كنفس الوجوب ولا تتأخر الا بعارض يعترض على البيع او يقارنه من تاجيل او غيبة للمبيع كنفس الملك لا يتأخر الا بعارض نحو شرط الخيار فيصير المقر بين ما يتأخر عنه المطالبة وهو قوله لم اقبضها مدعيا امرا عارضا يرفع موجب العقد بعد ما لزمه موجبه بالاقرار بالبيع فلا يصدق كما لو ادعى الاجل في الثمن واذا لم يصدق وبقي مطالبا بالثمن ولا يجب المطالبة والجارية غائبة الا بعد القبض صار مقرا بالقبض ❊ بخلاف ما اذا قال لفلان علي الف درهم من ثمن هذه الجارية الا اني لم اقبضها فانه يصدق وصل او فصل لان هذا البيان لا يغير موجب العقد ولا يؤخر به عن المطالبة وانما تأخر بانكار الآخر

البيع وامتناعه عن التسليم اليه فاما لوصدقه على البيان فيطالب المشترى بتسليم الثمن اولا ثم قبض الجارية وههنـا لوصدقه مابقيت مطالبة على المشترى مالم يحضر الجارية ❊ ولايلزم مااذاقال غصبت من فلان الف درهم الاانها ستوقة فانه يصدق اذاوصل لان الغصب كما يرد على الدراهم الجيد يرد على الدراهم الستوقة موجبه ضمان المغصوب فكان قوله الاانها ستوقة استثناء لبعض ماكان يلزمه بالاطلاق وهو الحقيقة فخرجت وبقي المجاز لارجوعا عما اقر وكان بمنزلة قوله الاامانة ❊ وكذلك قوله لفلان على الف درهم وديعة مصدق اذا وصل لانه بين انه اراد بقوله على التزام الحفظ لاالعين وكلمة على كلمة تتنا ولهمـا جميعا بحكم شمول الكلمة لا بحكم الشرع فا للشرع حكم متعلق بكلمة على فى لزوم قدر بعينه وانما اللزوم بحكم اللغـة ومن حكم اللغة ان المستثنى لايدخل تحت الجملة فيصير انكارا على ماعليه اللغة فاما فيما نحن فيه فالسلامة عن العيب وو جوب المطالبة بالثمن حكم شرعى ثبت للبيع لا يتغير شرعا الابمعنى عارض وبدون العارض لايتصور تغيره فلايكون التغير بدعوى العارض انكارا من الاصل بل يكون دعوى (قوله) والثـابت بالدلالة مثل الثابت بالصريح يعنى لمادل اقراره بوجوب الثمن بمقابلة جارية بكرة على القبض صار كانه صرح بالاقرار بالقبض بان قال على الف من ثمن جارية قبضتها فكان قوله بعد ذلك لم اقبضها رجوعا لا بيانا فيبطل ❊ فان قيل انمايعتبر الدلالة اذالم يعارضها صريح بخلافها وههنا قد صرح بآخر كلامه انه لم يقبض فلا يثبت بالدلالة شئ فى مقابلته كالضرورة اذاحج بنية النفل يكون متنفلا لامفترضا لسقوط الدلالة بمقابلة الصريح على مامر بيانه ❊ قلنا انما يبطل الدلالة بالصريح اذا كانا فى زمان واحد ليتحقق التدافع فيترجح الصريح على الدلالة فاما اذا كانا فى زمانين فلاتدافع فيثبت موجب كل واحد منهما كما اذا حج ضرورة بنية النفل ثم حج فى سنة اخرى بمطلق النية يكون مفترضا فى الثانية دلالة وههنا ثبت القبض باول كلامه دلالة ولكن لايمكن اعتبار الصريح لانه ليس فى وسعه ابطال ماثبت بالاقرار كما لوصرح بالقبض ثم قال لم اقبض فيبطل التانى ضرورة حتى لوكان فى وسعه ابطال الاول بثبت موجب الصريح بان منع من التقاط الثمار السـاقطة تحت الاشجار ترتفع الاباحة الثابتة دلالة اذ فى وسعه رفعها وابطالها (قوله) وعلى هذا الاصل اى على الاستثناء بنيت مسـئلة ايداع الصبى ❊ وهو اضافة المصدر الى احد المفعولين وحذف الآخر اى ايداع الصبى شيئـا والخلاف فيمـا اذا اودع ماسوى العبد والامة صبيا عاقلا محجورا عليه فاستهلكه لا يضمن عند ابى حنيفة ومحمد ويضمن عند ابى يوسـف والشافعى رحمهم الله ❊ فان هلك بغير صنعه لاضمان عليه بالاجماع وان قصر فى الحفظ ❊ وان كان مأذونا له فى التجارة اوقبل الوديعة باذن وليه فاستهلكها فهو ضامن بالاجماع ❊ وان كان الوديعة عبدا اوامة فقتله فالدية على عاقلته بالاجماع ❊ وان كان الصبى غير عاقل فقد ذكر فى بعض شروح الجامع الصغير ان الخلاف فى العاقل وغير العاقل سواء فان محمدا رحمه الله ذكر المسئلة فى الوديعة ولم يذكر وقد عقل ❊ وذكر القاضى الامام فخر الدين وصدر الاسلام والامام التمرتاشى فى شروح الجامع الصغير والامام الاسبيجابى

والثـابت بالدلالة مثله اذاثبت بالصريح فاذا رجع لم يصح وهذا فصل يطول شرحه وعلى هذا ايداع الصبى الذى يعقل قال ابو يوسف هو من باب الاستثناء لان اثبات اليد والتسليط نوعان الاستحفاظ وغيره فاذا نص على الايداع كان مستثنى

والاستثناء من المتكلم تصرف على نفسه فلا يبطل لعدم الولاية بل لا يثبت الا الاستحفاظ ثم لا ينفذ الاستحفاظ لعدم الولاية فيصير كالمعدوم وقال ابوحنيفة ومحمد رحمهما الله ليس هذا من باب الاستثناء لان التسليط فعل يوجد من المسلط فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه والفعل مطلق لاعام والمستثنى من خلاف جنسه فيصير ذلك من باب المعارضة فلابد من تصحيحه شرعا ليعارضه ولم يوجد

رحمهم الله فى المبسوط ان الخلاف فيما اذا كان عاقلا فان لم يكن عاقلا فلا يضمن فى قولهم جميعا ﴿ وذكر الشيخ المصنف رحمه الله فى شرح الجامع الصغير ان الخلاف فى الصبى الذى يعقل فاما الذى لا يعقل فيجب ان يضمن بالاجماع لان تسليطه هدر وفعله معتبر وجه قول ابى يوسف والشافعى رحمهما الله ان ايداعه من باب الاستثناء لان اثبات يد الغير على المال وتسليطه عليه يتنوع نوعين قد يكون للاستحفاظ وقد يكون لغيره من الاباحة والتمليك والتوكيل ونحوها فاذا نص على الايداع بقوله احفظه كان بيانا انه اراد بالتسليط التمكين للحفظ لاغير وان غير الاستحفاظ مستثنى مما تناوله مطلق التسليم لان الاستثناء يبين ان مراد المتكلم ماوراء المستثنى وههنا بهذه المثابة فكان استثناء معنى وفى بعض النسخ كان مستثنيا اى كان المودع بقوله احفظ مستثنيا الغير الاستحفاظ مما تناوله مطلق التسليط ﴿ والاستثناء من المتكلم تصرف منه على نفسه مقصور عليه غير متناول لحق الغير لانه بيان المراد مما تكلم به وفى ولايته ذلك فلا يعتبر لصحته حال المخاطب اوثبوت ولاية له عليه بل باستثنائه يخرج ماوراء الاستحفاظ من هذا التسليط ولا يثبت به الا الاستحفاظ ثم لم يتعد الى الصبى لعدم ولايته عليه فيسقط ويصير كالمعدوم ايضا وبعدما عدم كلا النوعين الاستحفاظ لعدم الولاية وغير الاستحفاظ للاستثناء معنى صار كان التسليط على المال لم يوجد اصلا وكانه القاه على قارعة الطريق بالاستحفاظ من الصبى فاذا استهلكه كان بعدضا منالانه ضمان فعل لاضمان عقد فيستوى فيه الصبى والبالغ كما لو استهلكه قبل الايداع وكما لو كانت الوديعة عبدا فقتله الصبى فانه يضمن ﴿ ولا يقال لما مكن الصبى من المال مع علمه انه لا يحفظه ويتلفه كان تسليطا كما لو قرب الشحم الى الهرة وقال لها لا تأكلى فانه يكون تسليطا على الاستهلاك ويلغو نهيه ﴿ لانا نقول الاختلاف فى صبى يعقل الحفظ لافى صبى لا يعقله الاترى ان هذا الصبى لو بلغ او اجازه الولى صار مودعا ولو كان الخطاب مع من لا يعقل لكان يلغو ولا يصح بالبلوغ والاجارة ﴿ وقال ابوحنيفة ومحمد رحمهما الله ﴿ ليس هذا اى ليس هذا الايداع من باب الاستثناء يعنى قوله احفظ ليس باستثناء لغير الاستحفاظ لان التسليط فعل يوجد من المسلط بنقل اليد الى الغير لاقول فلا يصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه لان الاستثناء يجرى فى الالفاظ لافى الافعال ولا لفظ ههنا يستثنى منه شئ على ان هذا الفعل وهو التسليط والدفع مطلق لاعام لان العموم لا يجرى فى الافعال فلا يصح تنويعه الى نوعين و[illegible] الاستثناء عليه ﴿ ولئن سلمنا انه عام فلا يمكن جعل كلامه استثناء منه حقيقة لان قوله احفظ كلام ليس من جنس الفعل ولابد لحقيقة الاستثناء من المجانسة كذا قيل ﴿ وللخصم ان يقول على هذا الحرف انالا اجعل قوله احفظ مستثنى من الفعل بل اجعل قوله احفظ دلالة على انه استثناء غير الاستحفاظ من هذا الفعل معنى وليس فى ذلك عدم مجانسة كما ترى ﴿ فيصير ذلك من باب المعارضة اى يصير قوله احفظ معارضا لفعل التسليط يعنى لوجعل احفظ استثناء جعل استثناء مقتضيا للعمل بطريق المعارضة ﴿ فلابد من تصحيحه شرعا ليعارضه اى من تصحيح قوله اودعتك هذا الشئ فاحفظه ليعارض ذلك

الفعل لان ما كان بطريق المعارضة يعتمد الصحة شرعا كدليل الخصوص انما يكون معارضا اذا صح في نفسه شرعا ولم يوجد في حق الصبي لان صحته بكون المخاطب من اهل الالتزام بالعقد وذلك في حق البالغ دون الصبي فيبقى التسليط مطلقا في حق الصبي والدليل عليه ان الصبي لوضيع الوديعة لايضمن بان رأى انسانا يأخذها اودله على اخذها والبالغ يضمن بمثله فعرفنا ان المعارض صحيح في حق البالغ دون الصبي ※ ويحتمل ان يكون الواو في قوله والفعل وقوله والمستثنى للحال اى التسليط فعل فلايصح استثناء ماوراء الاستحفاظ منه حقيقة والحال ان هذا الفعل مطلق لاعام وان المستثنى من خلاف جنس المستثنى منه ولما لم يمكن جعله استثناء حقيقيا لهذه الموانع يجعل استثناء منقطعا معارضا للمستثنى منه ان امكن ولايصح جعله معارضا ايضا لماذكر فيبقى الفعل تسليطا مطلقا فلايجب الضمان ※ وصار هذا اى كون هذا الاستثناء معارضا مثل قول الشافعي في الاستثناء الحقيقي فانه يجعله معارضا كما جعلنا الاستثناء المنقطع معارضا ※ واحتج محمد رحمه الله في الاصل بانه صبي وقد سلطه على الاستهلاك حين دفعه اليه ※ قال شمس الائمة رحمه الله وفي تفسير التسليط نوعان من الكلام ※ احدهما انه تسليط باعتبار العادة فان عادة الصبيان اتلاف المال لقلة نظرهم في عواقب الامور فهو لما مكنه من ذلك مع علمه بحاله يصير كالآذن له بالاتلاف وبقوله احفظ لايخرج من ان يكون آذنا لانه انما يخاطب بهذا من لايحفظ فهو كتقديم الشعير بين يدى الحمار وقوله له لاتأكل ※ بخلاف العبد والامة لانه ليس من عادة الصبيان القتل لانهم يهابون القتل ويفرون منه فلايكون ايداعه تسليطا على القتل باعتبار عادتهم ※ وهذا بخلاف الدواب فان من عادتهم اتلاف الدواب ركوبا فيثبت التسليط في الدابة بطريق العادة ※ والاصح ان يقول معنى التسليط تحويل يده في المال اليه فان المالك باعتبار يده كان متمكنا من استهلاكه فاذاحول يده اليه كان ممكناله من استهلاكه بالغا كان المودع اوصبيا الا انه بقوله احفظ قصد ان يكون هذا التحويل مقصورا على الحفظ وهذا صحيح في حق البالغ باطل في حق الصبي لانه التزام بالعقد والصبي ليس من اهله فيبقى التسليط على الاستهلاك تحويل اليد اليه مطلقا ※ فان قيل ※ هذا تسليط وتمكين حسي والمعتبر هو التمكين شرعا وذلك يكون بالملك ولم يوجد ※ قلنا ※ بالتمكين والتسليط حسا يحصل الرضاء بالاتلاف وذلك كاف ثم نقول المالك تمكن بيد حقيقة تفرغت عن الملك وعين ما كان يتمكن به شرعا نقلت الى المودع والقول في الملك ان لم يوجد ففي اليد المتفرغة عن الملك قد وجد واليد تقبل الفصل عن الملك كملك الثمرة تقبل الفصل عن ملك الشجرة واذا ثبت ان اليد التي كانت ثابتة انتقلت اليه تمكن منه شرعا ※ بخلاف العبد والامة فان المالك باعتبار يده ما كان متمكنا من قتل الآدمي فتحويل اليد اليه لايكون تسليطا على قتله ※ ولان الايداع من المالك تصرف في ملكه والمملوك في حكم الدم مبقى على اصل الحرية فلايتناوله الايداع والتسليط ثبت باعتباره ※ بخلاف مالوقال اقتل عبدى فقتله

وصار هذا مثل قول الشافعي رحمه الله في الاستثناء

فانه لايضمن لان ذلك استعمال والاستعمال وراء التسليط فان بعد الاستعمال اذا لحقه ضمان يرجع على المستعمل و بعد التسليط يسقط حق المسلط فى التضمين برضاه به ولا يثبت لاحد حق الرجوع عليه ❁ ولهذا قلنا فى هذا الموضع ان الصبى المستهلك اذا ضمن المستحق لايرجع على المودع بخلاف مالو قال له اتلفه فذاك استعمال الصبى بالامر الاترى انه لو كان عبدا صار عاصيا بالاستعمال بامره وهذا تسليط له بمنزلة قوله ابحت لك ان تأكل هذا الطعام ان شئت ولو قال ذلك فاكله الصبى لم يضمن ولو جاء مستحق وضمنه لم يرجع على الذى قال له ذلك فهذا مثله كذا فى المبسوط وغيره ❁ فان قيل ❁ لو اودع رجلا مالا فاتلفه صبيه ضمن والايداع عنده ايداع عند من يدخل فى عياله ❁ قلنا ❁ لان القبول من المودع قبول على نفسه وعلى من يدخل فى عياله ايضا كما يكون من رب الوديعة ايداعا اياه ومن يدخل فى عياله فيصير الصبى على هذا مودعا باذن وليه فيصير فى حكم البالغ ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء تكلم بالباقى ❁ ان البيع يقع على النصف اى نصف العبد بالالف ❁ وانما دخل اى الاستثناء فى المبيع وهو العبد لا فى الثمن وهو الالف لان الكناية تنصرف الى ماهو المقصود فى الكلام والمقصود ههنا هو المبيع ولانه ابتدأ فى صدر كلامه بذكر المبيع والابتداء يقع بالاهم فكان هو المقصود فينصرف الضمير والاستثناء اليه لا الى الالف والكلام المقيد بالاستثناء عبارة عما وراء المستثنى فصار كانه قال بعت نصفه بالف درهم ❁ وقوله على ان لى نصفه شرط معارض يعنى صدر الكلام يتناول جميع العبد وقوله على ان لى نصفه ليس باستثناء بل هو عامل بطريق المعارضة للاول وهو يصلح معارضا لانه كلام مستبد بنفسه وموجبه على خلاف الاول كذا فى بعض الشروح فيتبين بالمعارضة انه جعل الايجاب فى نصفه للمخاطب وفى نصفه لنفسه وذلك صحيح منه اذا كان مفيدا وقد افاد ههنا تقسيم الثمن على المستثنى والمستثنى منه ولو لم يدخل النصف المشروط لنفسه فى البيع لصار بيعا بالحصة ابتداء وانه لايجوز ولصار قبول العقد فى غير المبيع شرطا لانعقاد العقد فى المبيع وهو شرط فاسد فيفسد به البيع ايضا ولا يمكن التقسيم فعرفنا ان فى الدخول فائدة فوجب القول به كما فى مسئلة شراء مال المضاربة من المضارب وذكر فى بعض الشروح ان فى قوله شرط معارض اشارة الى ان كل الشروط ليست بمعارضة بل هى مانعة للعلة من العمل كما عرف ولكن هذا شرط معارض لان عمل كلمة على ان بخلاف عمل ان وقد بينا ذلك فى مسئلة التعليق بالشرط الاترى انه لو قال بعتك ان كان لى نصفه لايجوز العقد ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا الاصل وهو ان الاستثناء بيان تعبير قلنا اذا وكل بالخصومة ❁ والمسئلة على وجوه ❁ احدها ان يوكله بالخصومة من غير تعرض لشىء آخر فيصير وكيلا بالانكار بالاجماع وبالاقرار فى مجلس الحكم عند ابى حنيفة ومحمد رحمهما الله وفى غير مجلس الحكم ايضا عند ابى يوسف رحمه الله وقد مر بيانه فى باب احكام الحقيقة والمجاز ❁ والثانى ان يوكله بالخصومة غير جائز الاقرار عليه او على ان لا يقر عليه بطل هذا الاستثناء عند ابى يوسف خلافا لمحمد رحمهما الله كذا ذكر الشيخ فى شرح

[illegible] الا نصفه [illegible] البيع [illegible] النصف بالف [illegible] ولو قال على ان لى نصفه يقع على النصف بحصته [illegible] لان الاستثناء [illegible] وانما دخل فى المبيع [illegible] الثمن فيصير المبيع [illegible] فيبقى كل الثمن وقوله على ان لى نصفه شرط معارض لصدر الكلام فيكون موجبه ان يعارض هذا الايجاب الاول فيصير العقد واقعا للبايع والمشترى فيصير بايعا من نفسه ومن المشترى والبيع من نفسه صحيح بحكمه اذا افاد وفى الدخول فائدة حكم التقسيم فيصير داخلا ثم خارجا ليخرج بقسطه من الثمن مثل من اشترى عبدين بالف درهم احدهما ملك المشترى ان الثمن ينقسم عليهما الاترى ان شراء مال المضاربة يصح بمباشرة رب المال وعلى هذا الاصل رجل وكل وكيلا بالخصومة على ان لا يقر عليه او غير جائز الاقرار بطل هذا الشرط عند ابى يوسف لان على قوله الاقرار يصير مملوكا للوكيل لقيامه مقام الموكل لا لانه من الخصومة حتى لا يختص بمجلس الخصومة فيصير ثابتا بالوكالة حكما لامقصودا فلا يصح استثناؤه ولا ابطاله بالمعارضة

الجامع الصغير كما ذكره هنا وذكر في المبسوط ان الاستثناء يصح في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف
رحمه الله انه لا يصح لان من اصله ان صحة الاقرار باعتبار ان الوكيل قام مقام الموكل فيملك
ما كان الموكل مالكه لا باعتبار انه من الخصومة والموكل يملك الاقرار بنفسه في مجلس القضاء
وفي غير المجلس القضاء فكذا الوكيل واذا كان كذلك يصير الاقرار على الموكل ثابتا للوكيل حكما للوكالة
لا مقصودا فلا يصح استثناؤه بقوله غير جائز الاقرار ولا ابطاله بالمعارضة بقوله على ان لا يقر
على لان من شروط صحة الاستثناء ثبوت المستثنى مقصودا بصدر الكلام ليمكن جعل الكلام
بعد الاستثناء تكلما بالباقي فاذا ثبت حكما وتبعا لا يصح استثناؤه كما لو وكله بالبيع على ان
لا يقبض الوكيل الثمن او لا يسلم المبيع كان الاستثناء باطلا وكذلك استثناء اطراف الحيوان
في البيع لا يجوز لانها تدخل في العقد تبعا لا مقصودا وقد نص في الهداية ان ما يجوز ايراد
العقد عليه بانفراده يجوز استثناؤه وهذا لان صحة الاقرار لما ثبت حكما للوكالة مادامت
الوكالة باقية كان حكمها باقيا لان الشيء اذا بقي بقي بحكمه ولان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر
عمله على ما تناوله اللفظ ولا يعمل فيما ثبت بطريق الحكم * الا بنقض الوكالة اي لا يملك ابطال
اقراره عليه الا بان ينقض الوكالة بان يعزله لانه لما ثبت حكما للوكالة ينتقض بانتقاضها * وقال
محمد رحمه الله وهو ظاهر الرواية استثناؤه جائز وللخصم ان لا يقبل هذا الوكيل لانه لما جاز
استثناء الاقرار لا يمكنه الوصول الى حقه الا باقامة البينة وربما لا يتمكن من ذلك فلا يفيده
مخاصمته فكان له ان لا يقبل * وجواز الاستثناء وجهان * احدهما ان الخصومة تتناول
الاقرار عملا بمجازه لان الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا
بالجواب مجازا لان توكيله انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي يتيقن بانه مملوك
له هو كل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي محقا لا يملك الانكار شرعا وتوكيله بما لا يملك
لا يجوز شرعا فحملناه على هذا النوع من المجاز كالعبد المشترك بين اثنين يبيع احدهما
نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده واذا صار توكيلا بالجواب يدخل
فيه الاقرار والانكار لان الاقرار جواب تام كالانكار * ثم هذا المجاز انقلب حقيقة شرعية
بدلالة الديانة فانها تحمله على الجواب الواجب وتمنعه عن الانكار عند معرفته المدعي محقا
وصارت الحقيقة وهي الخصومة كالمجاز فما استثنى الاقرار تبين انه صرف الكلام من الحقيقة
التي هي مطلق الجواب الى المجاز وهو الانكار والخصومة وقيد التوكيل به وتقييد الاطلاق
تغيير له بلا شبهة فكان استثناء الاقرار بيانا مغيرا فيصح موصولا ويجب ان لا يصح مفصولا
الا ان يعزل الوكيل عن الوكالة فحينئذ يسقط الاقرار ببطلان الوكالة * وقوله اصلا لدفع
وهم من يتوهم ان الاقرار يسقط بعزله عن الاقرار وان لم يسقط بالاستثناء منفصلا كمن وكل
رجلا ببيع عبدين لا يصح استثناء احدهما منفصلا ويصح عزله عن بيع احدهما عينا فقال
لا يسقط الاقرار بعزله عنه كما لا يسقط بالاستثناء منفصلا لان الاقرار ثبت له حكما للوكالة
فما لم يعزله عن الوكالة لا يسقط الاقرار به * والوجه الثاني ان صحة اقرار الوكيل باعتبار

الا بنقض الوكالة وقال
محمد رحمه الله استثناؤه
جائز وللخصم ان لا يقبل
هذا الوكيل لان الخصومة
تناولت الاقرار عملا
بمجازها على ما عرف
وانقلب المجاز هنا بدلالة
الديانة حقيقة وصارت
الحقيقة كالمجاز فاذا استثنى
الاقرار وقيد التوكيل
كان بيانا مغيرا فصح موصولا
وعلى هذا يجب ان لا يصح
مفصولا الا ان يعزله اصلا
لانه عمل بحقيقة اللغة
فصح فلم يكن استثناء في الحقيقة
وعلى هذا يصح مفصولا
وهو اختيار الخصاف
واختلف في استثناء الانكار
والاصح انه على هذا
الاختلاف على الطريق
الاول محمد رحمه الله

ترك حقيقة اللفظ الى نوع من المجاز اذ الاقرار مسالمة وليس بخصومة فهو بقوله غير جائز الاقرار تبين ان مراده حقيقته اللغوية وهى الخصومة لامطلق الجواب الذى هو مجاز بمنزلة بيع احد الشريكين نصف العبد شايعا من النصيبين لاينصرف الى نصيبه خاصة عند التنصيص عليه بخلاف ما اذا اطلق فلم يكن هذا استثناء حقيقة بل كان بيان تقرير فيصح موصولا ومفصولا ❊ والثالث ان يوكله بالخصومة غير جائز الانكار عليه ❊ وقد اختلف فيه فقال بعضهم لايصح استثناء الانكار بالاتفاق لانه يؤدى الى تعطيل اللفظ فان فيه ابطال حقيقته ومجازه فان حقيقته المنازعة وهى تحصل بالانكار ومجازه الجواب وهو يشمل الاقرار والانكار فباستثناء الانكار تعذر العمل بهما جميعا فيبطل ❊ وقال بعضهم هو على الخلاف ايضا وهو الاصح لانه لماصار عبارة عن الجواب والجواب يشمل الانكار والاقرار جميعا صح استثناء الانكار كما يصح استثناء الاقرار وينبغى ان يشترط الوصل لانه تقييد للاطلاق وهذا معنى قوله على الطريق الاول لمحمد❊ولايستقيم تخريجه على الطريق الثانى لانه ليس عملا بالحقيقة بوجه ❊ وذكر فى المبسوط ولو استثنى الانكار فقال غير جائز الانكار على صح عند محمد خلافا لابى يوسف رحمهما الله لان انكار الوكيل قد يضر الموكل بان كان المدعى وديعة او بضاعة فانكر الوكيل لم يسمع منه دعوى الرد والهلاك بعد صحة الانكار ويسمع ذلك منه قبل الانكار فاذا كان انكاره قد يضر الموكل صح استثناؤه الانكار كما يصح استثناؤه الاقرار ❊ والرابع ان يقول وكلتك بالخصومة غير جائز الاقرار والانكار قالوا لايصح هذا التوكيل اصلا وحكى عن القاضى الامام صاعد النيسابورى انه قال يصح ويصير الوكيل وكيلا بالسكوت فى مجلس الحكم حتى تسمع عليه البينة ❊ والخامس ان يوكله بالخصومة جائز الاقرار عليه يصير وكيلا بالخصومة والاقرار جميعا عندنا خلافا للشافعى رحمه الله ❊ ثم التوكيل بالاقرار صحيح ولا يصير الموكل مقرا عندنا اليه اشار محمد فى باب الوكالة بالصلح ❊ وحكى عن الشيخ الامام الزاهد احمد الطواويسى رحمه الله ان معنى التوكيل بالاقرار هو ان يقول للوكيل وكلتك ان تخاصم وتذب على فاذا رأيت مذمة تلحقنى بالانكار واستصوبت الاقرار فاقر على فانى قد اجزت ذلك كذا فى المغنى والله اعلم

﴿ باب بيان الضرورة ﴾

اى البيان الذى يقع بسبب الضرورة فكأنه اضاف الحكم الى سببه ❊ بما لم يوضع له وهو السكوت ❊ نوع منه ماهو فى حكم المنطوق اى الناطق يدل على حكم المسكوت فكان بمنزلة المنطوق ❊ وقوله بدلالة حال المتكلم مجاز اى بدلالة حال الساكت المتكلم وكأنه لماجعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما ❊ ضرورة الدفع اى دفع الغرور ❊ كمن ثبت بصدر الكلام لابمحض السكوت يعنى لم يحصل هذا البيان بمجرد السكوت عن نصيب الاب بل بدلالة صدر الكلام وهو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه يصير نصيب الاب كالمنصوص عليه عند ذكر نصيب الام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه ما بقى ❊ قوله ❊ ونظير ذلك اى مثل هذا النوع من المسائل ما اذا بين رب المال نصيب المضارب

﴿باب بيان الضرورة﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهذا نوع من البيان يقع بما لم يوضع له وهذا على اربعة اوجه نوع منه ماهو فى حكم المنطوق ونوع منه ماثبت بدلالة حال المتكلم ونوع منه ماثبت ضرورة الدفع ونوع منه ماثبت بضرورة الكلام اما النوع الاول فمثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقى فصار بيانا لقدر نصيبه بصدر الكلام لابمحض السكوت ونظير ذلك قول علمائنا رحمهم الله فى المضاربة ان بيان نصيب المضارب والسكوت عن نصيب رب المال صحيح الاستغناء عن البيان وبيان نصيب رب المال والسكوت عن نصيب المضارب صحيح استحسانا على البيان بالشركة الثابتة بصدر الكلام

من الربح ولم يبين نصيب نفسه بان قال خذهذا المال مضاربة على ان لك من الربح نصفه جاز العقد قياسا واستحسانا لان المضارب هو الذي يستحق بالشرط وانما الحاجة الى بيان نصيبه خاصة وقد حصل ❊ ولو بين نصيب نفسه من الربح ولم يبين نصيب المضارب فقال خذهذا المال مضاربة على ان لي نصف الربح ولم يسم للمضارب شيئا جاز العقد استحسانا وفي القياس لايجوز لانه لم يبين ماهو المحتاج اليه وهو نصيب المضارب من الربح وانما ذكر مالايحتاج اليه وهو نصيب نفسه لانه لايستحق بالشرط وليس من ضرورة اشتراط النصف له اشتراط مابقي للمضارب فان ذلك مفهوم والمفهوم ليس بحجة للاستحقاق ومن الجائز ان يكون مراده اشتراط بعض الربح لعامل آخر يعمل معه بخلاف مااذا بين نصيب المضارب خاصة لانه ذكر مايحتاج الى ذكره وهو بيان نصيب من يستحق بالشرط ❊ ووجه الاستحسان ان عقد المضاربة عقد شركة في الربح والاصل في المال المشترك انه اذا بين نصيب احد الشريكين كان ذلك بيانا في حق الآخر ان له مابقي كما بينا في قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث فهنا الدافع المال اليه مضاربة كان ذلك تنصيصا على الشركة بينهما في الربح وهو معنى قوله بالشركة الثابتة بصدر الكلام فاذا قال على ان لي نصف الربح صار كانه قال ولك مابقي فصح العقد كما لو صرح بذلك وهذا عمل بالمنصوص لابالمفهوم وهو المراد من قوله هو في حكم المنطوق ﴿ قوله ﴾ وعلى هذا حكم المزارعة ايضا يعني اذا لم يسم نصيب صاحب البذر وسمى نصيب العامل بان قال على ان لك ثلث الخارج فهو جائز قياسا واستحسانا لان من لابذر من قبله انما يستحق بالشرط فلابد من بيان نصيبه ليثبت الاستحقاق له بالشرط فاما صاحب البذر فيستحق بملكه البذر فلاينعدم استحقاقه بترك البيان في نصيبه ❊ وان سمى نصيب صاحب البذر ولم يسم ماللآخر بان قال على ان لي ثلثي الخارج وسكت عن نصيب المزارع ففي القياس لايجوز لانهم ذكر واما لاحاجة الى ذكره وتركوا مايحتاج اليه لصحة العقد وهو من لابذر من قبله يستحق بالشرط فبدونه لايستحق شيئا ❊ وفي الاستحسان الخارج مشترك بينهما والتنصيص على نصيب احدهما يكون بيانا ان الباقي للآخر فكان صاحب البذر قال على ان لي ثلثي الخارج ولك ثلثه كذا في المبسوط ﴿ قوله ﴾ واما النوع الثاني وهو السكوت الذي يكون بيانا بدلالة حال المتكلم فمثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن التغيير ❊ يدل خبر مبتدأ محذوف اي هو يدل على الحقيقة مثل ماشاهد من بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم ومآكل ومشارب وملابس كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها عليهم فدل ان جميعها مباح في الشرع اذ لايجوز من النبي صلى الله عليه وسلم ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تعالى وصفه بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر في قوله عزذكره يامرهم بالمعروف وينهيهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم عليه داخل في المعروف خارج عن المنكر ❊ وذكر في بعض نسخ اصول الفقه ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا علم بفعل او قول صدر عن مكلف وسكت عنه وقرره ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على الانكار فلايخلو اما ان يكون من الافعال والاقوال التي سبق من النبي عليه السلام النهي عنها

وعلى هذا حكم المزارعة ايضا وعلى هذا اذا اوصى رجل لفلان وفلان بالف لفلان منها اربع مائة كان بيانا ان الستمائة للباقي وكذلك اذا اوصى لهما بثلث ماله على ان لفلان منه كذا اما النوع الثاني فمثل السكوت من صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم عند امر يعاينه عن التغيير يدل على الحقية عليه

وتحريمها ومن المباشر الاصرار عليها واعتقاد اباحتها اولا يكون كذلك * فان كان الاول كسكوته عند رؤيته كافرا يمشي الى كنيسة عن الانكار فلا يدل على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهي منسوخا بالاتفاق * وان كان الثاني فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل على الجواز ونفي الحرج وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ * وذهبت طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه السلام سكت لعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا لا يفيد فلم يعاود واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا على الجواز والنسخ * وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه السلام لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريم وعلى النسخ ان سبق لزم ارتكاب محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما في حق غير النبي فكيف في حقه مع قوله عليه السلام الساكت عن الحق شيطان اخرس * وفيه ايضا تأخير البيان عن وقت الحاجة لان السكوت عن الباطل يوهم الجواز او النسخ وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال * وقولهم يحتمل انه لم يبلغه التحريم فاسد لان عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الانكار والاعلام بان تلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتى لا يعود اليه ثانيا والا كان السكوت موهما عدم التحريم او النسخ * وكذا اذا بلغه التحريم ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبي عليه السلام يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور * وهذا بخلاف اختلاف اهل الذمة الى كنائسهم لانهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبي عليه السلام عن الانكار عليهم * ﴿ قوله ﴾ ويدل في موضع الحاجة الى كذا لا يخلو عن اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع اليه ضمير يدل الاول لانعطافه عليه بواسطة الواو وعلى معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على الحقيقة وعلى البيان في موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف يأباه العطف اذ لا بد في العطف من تقدير ما قدر في المعطوف عليه في المعطوف ولو قرئ مثل بالنصب على معنى ان سكوت النبي عليه السلام يدل على كذا مثل دلالة سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت النبي عليه السلام بسكوتهم وهو قلب الاصل * ولو جعل مثل معطوفا على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة على ما هو المذكور في التيسير وقد بينا ذلك في اول الكتاب لاستقام وصار موافقا لعبارة شمس الائمة رحمه الله حيث قال واما النوع الذي فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك سكوت الصحابة * المغرور من يطأ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح على ظن انها حرة فتلد منه ثم تستحق * وولده هذا حر بالقيمة فان يزيد بن عبد الله بن قسيط قال ابقت امة فاتت بعض القبائل فانتمت الى بعض قبائل العرب وتزوجها رجل من بني عذرة فنثرت وابطنها ثم جاء مولاها فرفع ذلك الى عمر رضي الله عنه فقضى بها لمولاها وقضى على ابي الاولاد

ويدل في موضع الحاجة الى البيان على البيان مثل سكوت الصحابة رضوان الله عليهم عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور

ان يفدى اولاده الغلام بالغلام والجارية بالجارية اى الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية فان الحيوان ليس بمضمون بالمثل فى الشرع وهكذا روى عن على رضى الله عنه فى فصل الشراء وكان ذلك بمحضر عامة الصحابة رضى الله عنهم فكان بمنزلة الاجماع منهم * ثم انهم حكموا برد الجارية على مولاها وبكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب العقر وسكتوا عن بيان قيمة منفعة بدل ولد المغرور ووجوبها للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالباً حكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول حادثة وقعت بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم مما لم يسمعوا فيه نصا فكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب البيان دليل النفى كذا قال شمس الائمة رحمه الله * وماشبه ذلك اى وماشبه تقويم منفعة بدون الولد من تقويم منافع الجارية المستحقة وخدمتها واكسابها فانهم لماسكتوا عن بيان حكمها مع الحاجة اليه كان بيانا انها ليست بمتقومة * اوماشبه ذلك من سكوتهم فى تقدير الحيض عما فوق العشرة مع انه موضع الحاجة الى البيان * توجب ذلك اى توجب كونه بيانا * وهو الحياء الضمير راجع الى الحال وتذكيره باعتبار تذكير الخبر اى تلك الحال هى الحياء على ماشارت اليه عائشة رضى الله عنها فى قوله ان البكر تستحيى يا رسول الله فجعل سكوتها دليلا على جواب يحول الحياء بينها وبين التكلم به وهو الاجازة التى يكون فيها اظهر الرغبة فى الرجال * وكذلك النكول اى ومثل سكوت البكر وهو امتناع المدعى عليه عن الحلف بعد توجه اليمين عليه من كل القرن اذا تأخر عن محاربة صاحبه فجعل بيانا اى اقرارا بوجوب المدعى به عليه عند ابى يوسف ومحمد رحمهما الله لحال فى الناكل * وهو اى تلك الحال امتناعه عن اداء مالزمه مع القدرة عليه وهو اليمين فانها قد لزمته بقوله عليه السلام واليمين على من انكر فلا يكون امتناعه عن ادائها بعد الوجوب مع القدرة عليه الا للاحتراز عن الوقوع فى امر اعظم منه وهو اليمين الكاذبة اذ المسلم لا يمتنع عن اداء الواجب الا لامر اعظم منه على مايدل عليه حاله فيكون اقرارا بهذه الدلالة الا ان ابا حنيفة رحمه الله لم يجعله اقرارا لان الامتناع كما يدل على الاحتراز عن اليمين الكاذبة يدل على الاحتراز عن نفس اليمين والفداء عنها اقتداء بالصحابة وعملا بظاهر قوله تعالى [illegible] اليمين لمعنى فى غيرها وهو رعاية حق المدعى لا [illegible] ويحصل ذلك المعنى ببذل ما ادعى فيحمل امتناعه عن اليمين على اختيار البذل والفداء لا الاقرار والامتناع عن اداء الواجب اذ الوجوب منتف على تقدير البذل احترازا عن نسبته الى [illegible] فيه يعنى كان تخصيصه الاكبر وسكوته عن دعوة الاخرين نفى [illegible] وهى ان الاقرار بنسب ولد هو منه واجب وان نفى نسب ولد ليس منه عن نفسه واجب ايضا فاذا سكت عن بيان نسب الاخرين بعد ماوجب عليه الاقرار بثبوته لو كان منه كان دليل النفى لانه موضع الحاجة الى البيان فيجعل ذلك كالتصريح بالنفى * ولا يقال ان الجارية صارت ام ولد بدعوة الاكبر فينبغى ان يثبت نسب الاخرين

ماشبه ذلك وسكوت البكر
النكاح يجعل بيانا لحالها
تى توجب ذلك وهو
لحياء والتكول جعل بيانا
ال فى الناكل وهو امتناعه
ن اداء مالزمه مع القدرة
ليه وهو اليمين وقلنا فى
ه ولدت ثلثة اولاد فى بطون
ختلفة انه اذا ادعى أكبرهم
ان نفيا للباقين بحال منه
وهو لزوم الاقرار لو كانوا
منه

بالسكوت لأنها ولدا ام ولد * لانا نقول انما يثبت نسب ولد ام الولد بالسكوت اذا لم يقارنه نفى وههنا قد دل السكوت على النفى بدلالة حاله كما ذكرنا فلا يثبت به النسب ﴿ قوله ﴾ واما الثالث وهو السكوت الذى جعل بيانا ضرورة دفع الغرور فمثل المولى اذا رأى عبده يبيع و يشترى فسكت عن النهى كان سكوته اذنا له فى التجارة عندنا * وقال الشافعى رحمه الله لا يكون اذنا لان سكوته عن النهى محتمل قد يكون للرضاء بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعاً والمحتمل لا يكون حجة كمن رأى انسانا يبيع ماله فسكت ولم ينهه لا ينفذ ذلك التصرف بسكوته والدليل عليه ان هذا التصرف الذى باشره لا ينفذ بسكوت المولى فانه اذا رآه يبيع شيئا من ملكه لا ينفذ هذا التصرف فكيف يصير مأذونا فى سائر التصرفات فالحاجة الى رضاء مسقط لحق المولى عن مالية رقبته وذلك لا يحصل بالسكوت كمن رأى آخر يتلف ماله فسكت لا يسقط الضمان بسكوته * وهذا بخلاف سكوت البكر فان ذلك محتمل ولكن قام الدليل الموجب لترجيح الرضاء فيه وهو ان لها عند تزويج المولى كلامين لا ونعم والحياء يحول بينهما وبين نعم لا بينا ولا يحول بينها وبين لا فكان سكوتها دليلا على الجواب الذى يحول الحياء بينها وبين ذلك ولا يوجد مثل ذلك ههنا فلا يترجح جانب الرضاء وكذلك سكوت الشفيع عن الطلب فانه لا حق للشفيع قبل الطلب وانما له ان يثبت حقه بالطلب فاذا لم يطلب لم يثبت حقه وههنا حق المولى فى مالية الرقبة ثابت وانما الحاجة الى الرضاء المسقط لحقه * ونحن نقول ولم يكن سكوت المولى عن النهى اذنا له بالتجارة ادى الى الضرر والغرور ودفعهما واجب لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام وقوله عليه السلام من غشنا فليس منا وذلك لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون منها عند حضور المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدى محجورا عليه يتأخر الديون الى وقت عتقه ولا يدرى متى يعتق وهل يعتق اولا يعتق فيكون آتوا حقوقهم ويلحقهم فيه من الضرر ما لا يخفى ويصير المولى غارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته بمنزلة الاذن له فى التجارة * والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف يرجح جانب الرضاء فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر النهى اذا رآه يتصرف و يؤدبه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك شرعا لدفع الضرر والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب الرضاء لدفع الضرر عن المشترى * والدليل عليه انه بعد ما اذن له فى اهل سوقه لو حجر عليه فى بيته لا يصح حجره لدفع الضرر والغرور فلما سقط اعتبار حجره نصا لدفع الضرر فلان يسقط احتمال عدم الرضاء من سكوته لدفع الضرر عن الناس كان اولى * وقوله هذا التصرف بسكوت المولى لا ينفذ قلنا لان فى هذا التصرف ازالة ملك المولى عما يبيعه وفى ازالة ملكه ضرر متحقق بحق فلا يثبت بسكوته وليس فى ثبوت الاذن ضرر متحقق على المولى فى الحال لقد يحقق الدين وقد لا يحققه ولو لم يثبت الاذن به لتضرر الناس الذين يعاملونه وكذا لا يثبت الرضاء بالسكوت فى ...

واما الثالث فمثل المولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشترى فجعل اذنا دفعا للغرور عن الناس

انما نا يتلف ماله لان الضرر متحقق فى الحال وسكونه لايكون دليل التزام الضرر حقيقة ﴿ قوله ﴾ وكذلك سكوت الشفيع جعل ردا لهذا المعنى اى ومثل سكوت المولى سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم بالبيع جعل ردا للشفعة لهذا المعنى وهو دفع الغرور عن المشترى فانه يحتاج الى التصرف فى المشترى فاذا لم يجعل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة اسقاطا لها فاما ان يمتنع المشترى من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه فلدفع الضرر والغرور جعلنا ذلك كالتنصيص منه على اسقاط الشفعة وان كان السكوت فى اصله غير موضوع للبيان بل هو ضده كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله * ولان الشفعة شرعت لدفع ضرر الدخيل عن نفسه فاذا سكت فقد رضى بالتزام الضرر على نفسه ﴿ قوله ﴾ واما النوع الرابع وهو السكوت الذى جعل بيانا لضرورة الكلام فكذا * والخلاف ليس فى هذا الاصل فان الشافعى رحمه الله يوافقنا فى ان السكوت يجعل بيانا لصيرورة الكلام كما فى عطف الجملة الناقصة على الكاملة وكما فى عطف العدد المفسر على المبهم * انما الخلاف فى هذه المسئلة فعندنا هى مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية عليه * وجه قول الشافعى رحمه الله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة وقوله ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لم يوضع للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز عطف الشئ على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر فان الدراهم فى قوله عشرة دراهم عين العشرة لاغيرها فكيف يصلح العطف مفسرا * يوضحه ان المعطوف وهو الدرهم واجب عليه مثل المعطوف عليه وهو المائة ولو كان تفسيرا لها لم يجب به شئ كما لو قال مائة درهم لان الوجوب بالمفسر لابالتفسير واذا لم يصلح العطف مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول قوله فى بيانها كما فى قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد بخلاف قوله على مائة وثلاثة دراهم لانه عطف احد العددين المبهمين على الآخر ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير كما لو قال مائة وثلاثة اثواب الا ترى انه لايلزمه بقوله دراهم زيادة على المذكور و يلزمه بقوله ودرهم زيادة على المائة لما قلنا * وجه قولنا وهو الاستحسان ان هذا اى قوله ودرهم او دينار جعل بيانا عادة ودلالة اى عرفا واستدلالا * وقيل العادة يستعمل فى الافعال والعرف يستعمل فى الاقوال كما فى قوله لااضع قدمى * اما العادة فلان حذف المعطوف عليه اى حذف تفسير المعطوف عليه وتمييزه فى العدد متعارف اذا كان فى المعطوف دليل عليه بان كان مفسرا بقول الرجل بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم و بمائة وعشرين درهما اى بمائة درهم وعشرة دراهم و بمائة درهم وعشرين درهما * وفائدة ايراد النظيرين جواز حذف مميز المائة سواء كان مميز المعطوف بلفظ الفرد او بلفظ الجمع * و بمائة ودرهم ودرهمين على السواء يعنى كما يقال بمائة وعشرة دراهم و بمائة وعشرين درهما و يراد بالجميع الدراهم يقال ايضا بمائة ودرهم و بمائة ودرهمين و يراد بالكل الدراهم من غير فرق فلما صلح عطف الدرهم على المائة

ردا لهذا المعنى فاما البيان بمثل قول علمائنا رحمهم الله فى رجل قال لفلان على مائة ودينار او مائة ودرهم ان العطف جعل بيانا للاول بجعل من جنس المعطوف وكذلك لفلان على مائة وقفيز حنطة وقال الشافعى رحمه الله القول قوله فى المائة لانها مجملة فاليه بيانها والعطف لايصلح بيانا لانه لم يوضع له كما اذا قال مائة وثوب وشاة ومائة وعبد ووجه قولنا ان هذا يجعل بيانا عادة ودلالة اما العادة فلان حذف المعطوف عليه فى العدد متعارف ضرورة كثرة العدد وطول الكلام بقول الرجل بعت منك هذا بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما وبمائة ودرهم ودرهمين على السواء وليس كذلك حكم ماهو غير مقدر لانه لايثبت دينا فى الذمة ثبوت الاول واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شئ واحد كالمضاف مع المضاف اليه والمضاف اليه للتعريف

في البيع مفسرا لها باعتبار العرف كما صلح عطف العدد المفسر لذلك يصلح عطفه عليها
مفسرا لها في الاقرار ايضا كما صلح عطف العدد المفسر لذلك * وليس كذلك اي كعطف
الدراهم على المائة عطف ماليس بمقدر مثل الثوب والشاة عليها فان عطفه ليس بمفسر لها
الان ماليس بمقدر لايثبت دينا في الذمة مثل ثبوت ماهو مقدر يعني الموجب للحذف كثرة
الاستعمال التي هي من اسباب التخفيف وهي انما تحقق في المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا
ومؤجلا لانه لما ثبت دينا في الذمة كثر العقود والمبايعات به فاما غير المقدر فلم يوجد فيه
كثرة الاستعمال لانه لم يجب دينا في الذمة الا في عقد خاص وهو السلم اوفيما هو في معناه وهو
البيع بالثياب الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به و بكثرة الوجوب في الذمة
في المعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد بقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها
اليه * وحاصله ان جواز الحذف ودلالة المعطوف عليه بكثرة الاستعمال وهي توجد
في المقدر دون غيره * واما الدلالة فلان المعطوف مع المعطوف عليه بمنزلة شيء واحد
كالمضاف مع المضاف اليه بدليل اتحادهما في الاعراب واشتراكهما في الخبر والشرط اذا كان
المعطوف ناقصا حقيقة او تقديرا على مامر بيانه ولهذا لم يحل الذبيحة اذا قيل بسم الله ومحمد
رسول الله بالجر لحصول الاشتراك في التسمية وكذا العطف يقتضي المجانسة حتى لم يجز عطف
الاسم على الفعل وكذا عكسه ثم المضاف اليه يعرف المضاف حتى صار الدار والعبد في قولك
دار فلان وعبد فلان معرفة بالمضاف اليه فكذا المعطوف اذا صلح للتعريف يعرف المعطوف
عليه اي يرفع ابهامه باعتبار انهما كشيء واحد * وقوله فاذا صلح العطف اي المعطوف
للتعريف * صح الحذف في المضاف اليه معناه صح حذف المضاف اليه في المعطوف عليه
بدلالة العطف فان المحذوف في قوله على مائة ودرهم الدرهم المضاف اليه اي على مائة
درهم ودرهم * والعطف اي المعطوف اذا كان من المقدرات صلح للتعريف يعني صلاحية
المعطوف لتعريف المعطوف عليه وتفسيره ودلالته على المحذوف انما يثبت اذا كان المعطوف
من المقدرات التي تثبت ديونا في الذمة على الاطلاق ليطابق قوله على مائة فان موجبه اللزوم
في الذمة على الاطلاق فاما اذا لم يكن مقدرا مثل الثوب فانه لايثبت دينا في الذمة الا في السلم
* والفرس مائة لايثبت دينا في المبايعات اصلا فلا يصلح دليلا على المحذوف وتفسيرا للمائة
لان قوله على مائة عبارة عما يثبت في الذمة مطلقا ثبوتا صحيحا ليس وماليس بمقدر كذلك فلهذا
لايصير المعطوف عليه مفسرا بالمعطوف * وتبين بما ذكرنا انا لم نجعل المعطوف تفسيرا للمائة
حقيقة بل جعلناه دليلا على المحذوف الذي هو تفسير وتمييز للمائة فلا يلزم علينا ماذكر
الخصم ان من شرط التفسير ان يكون عين المفسر والمعطوف ليس كذلك * وذكر في الاسرار
في تقرير هذه المسئلة ان الاصل في العطف هو الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه في الخبر كقولك
جاء زيد وعمرو وهذه طالق وهذه وان التفسير للمجمل يجري مجرى الخبر على الابتداء لتوقف فهم المقصود
عليه توقفه على الخبر فيقتضي صحة العطف الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه فيما هو تفسير كما تقتضي

فاذا صلح العطف للتعريف
صح الحذف في المضاف
اليه بدلالة العطف والعطف
اذا كان من المقدرات صلح
للتعريف فجعل دليلا
على المضاف اليه واذا لم يكن
مقدرا مثل الثوب والفرس
لم يصلح للتعريف لم يصلح
دليلا على المحذوف واتفقوا
في قول الرجل لفلان على
احد وعشرون درهما
ان ذلك كله دراهم لان
العشرون مع الآحاد معدود
مجهول فصح التعريف
بالدرهم وكذلك اذا قال
احد وعشرون شاة او ثوبا
واجمعوا في قوله لفلان
على مائة وثلثة دراهم فصاعد
ان المائة من الدراهم لان
الجملتين جميعا اضيفتا الى
الدراهم فصار بيانا وكذلك
اذا قال مائة وثلاثة اثواب
وثلثة شياه وقد قال
ابو يوسف رحمه الله
في قوله لفلان على
مائة وثوب اومائة وشاة
انه مجمل بيانا لان العطف
دليل الاتحاد مثل الاضافة

الشركة فيما هو خبر كالواخر التفسير عن العددين جميعا فانه اذا اخره او جعل العدد بنفسه مفسرا سواء فى انه يصير عددا مفسرا ۞ فاما اذا قال لفلان على مائة وثوب فقوله و ثوب ليس بمفسر لان الثياب مختلفة القدر والجنس كقوله مائة الا انه اقل جهالة لم يلتحق بما وضع تفسيرا او خبرا عن الجملة بل كان هذا الى القياس اقرب والمسئلة الاولى الى التفسير المصرح به اقرب فاستحسن الرد الى التفسير فيها ۞ لان الجملتين اضيفتا الى الدراهم فان قوله على مائة جملة ظرفية وقوله وثلثة جملة اخرى ظرفية ناقصة عطفت على الاولى وقد اضيفتا جميعا الى الدراهم فصار لفظ الدراهم بيانا لهما لكونهما مفتقرين الى البيان ﴿ قوله ﴾ وقد قال ابو يوسف ۞ روى ابن سماعة عن ابى يوسف رحمهما الله فى قوله لفلان على مائة وثوب او مائة وشاة انه يجعل بيانا للمائة فيكون الكل من الثياب والشياه والقول فى بيان جنسها قول المقر لانا انما جعلنا المعطوف تفسيرا للمعطوف عليه باعتبار الاتحاد كما ذكرنا ۞ فكل جملة اى كل مال مجتمع تحتمل القسمة اى قسمة الجمع وهى ان يقسم الجميع قسمة واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى فهى محتملة للاتحاد لان قسمة القاضى جبرا لا تقع الا فيما هو متحد الجنس والثوب والشاة من هذا القبيل كالمكيل والموزون فيمكن ان يجعل المفسر منه تفسيرا للمبهم بدلالة العطف الموجب للاتحاد كالدرهم والدينار ۞ فلذلك اى فلاحتمال الاتحاد جعل قوله وثوب او شاة بيانا للمائة بخلاف قوله مائة وعبد فانه مما لا يحتمل القسمة مطلقا فلا يتحقق فيه معنى الاتحاد بسبب العطف فلا يصير المجمل بالمعطوف فيه مفسرا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله فى اصول الفقه والمبسوط ۞ وهذا الفرق مشكل فان عنده يقسم الرقيق قسمة جمع وهى ان يقسم الجميع واحدة بطريق الجبر ولا يحتاج الى قسمة اخرى كالثياب والغنم فينبغى ان يساوى العبد الثوب فى صيرورته بيانا للمائة بالعطف ۞ واجيب بان قوله فى الرقيق انه تحتمل القسمة مأول بما اذا اتفق راى المتقاسمين على القسمة فيقسم القاضى بناء عليه ولا يكون هذا قسمة حقيقة بل يكون تبعا كذا ذكر فى بعض الشروح منقولا عن شرح الجامع الصغير الحسامى ولكنه مخالف للروايات الظاهرة فى المبسوط والهداية وغيرهما اذ المذكور فيها ان الرقيق اذا كانوا جنسا واحدا تقسم قسمة جمع عندهما بطلب بعض الشركاء وان ابى البعض ۞ واجيب ايضا بان على هذه الرواية يحتمل ان يكون ابو يوسف موافقا لابى حنيفة رحمهما الله فى ان الرقيق لا يقسم قسمة جمع ۞ ويحتمل انه اراد ان الثوب والغنم تقسم قسمة جمع بالاتفاق فيتحقق فيهما الاتحاد والرقيق لا يقسم هذه القسمة بالاتفاق بل هى على الخلاف فلا يثبت فيها الاتحاد والله اعلم

فكل جملة تحتمل القسمة فانها تحتمل الاتحاد فلذلك جعل بيانا بخلاف قوله مائة وعبد والله اعلم بالصواب

﴿ باب بيان التبديل وهو النسخ ﴾

قال الشيخ الامام الكلام فى هذا الباب فى تفسير نفس النسخ ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ اما النسخ فانه فى اللغة عبارة عن التبديل قال الله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل فسمى النسخ تبديلا ومعنى التبديل ان يزول شئ فيخلفه غيره يقال نسخت الشمس الظل لانها تخلفه شيئا فشيئا

﴿ باب بيان التبديل وهو النسخ ﴾

تكلم الاصوليون فى معنى النسخ لغة فقيل معناه الازالة يقال نسخت الشمس الظل اى ازالته ورفعته ونسخت الريح الاثار اى محتها ونسخ الشيب الشباب اى اعدمه واليه اشار الشيخ فى الكتاب بقوله ومعنى التبديل ان يزول شئ فيخلفه غيره الى اخره ۞ وقيل معناه النقل وهو تحويل شئ من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه فى نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خليه

الى اخرى ومنه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم ومنه نسخت الكتاب لما فيه من مشابهة النقل بتحصيل مثل ما في احد الكتابين في الاخر ❊ ثم قيل هي مشترك بين المعنيين لانه اطلق عليهما والاصل في الاطلاق هو الحقيقة ❊ وقيل هو حقيقة في الازالة مجاز في الاخر لانه لم يستعمل الا في المعنيين وليس حقيقة في النقل لان في قوله نسخت الكتاب لم يوجد النقل حقيقة فتعين كونه حقيقة في الاخر تفاديا عن كثرة المجاز ❊ وقيل على العكس لان قوله نسخت الكتاب ان كان حقيقة فهو المطلوب وان كان مجازا فلا يكون مستعارا من الازالة لانه غير مزال ولا مشابه فتعين ان يكون مستعارا من النقل لمشابهته اياه واذا كان مستعارا منه كان النقل حقيقة فكان مجازا في الآخر دفعا للاشتراك ❊ والاولى في الشرع ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فتصور ❊ وذكر في الميزان انه اسم عرفي عند بعضهم فان ماهو معناه وهو الرفع والازالة لا يتحقق في النسخ الشرعي فكان الاستعمال عرفا فيكون الاسم منقولا كاسم الصلوة للافعال المعهودة لما لم يكن فيها معنى الاسم اللغوي يكون اسما منقولا لا اسما شرعيا فكذا هذا ❊ وقال بعضهم هو اسم شرعي لان فيه معنى لغويا وهو الازالة من وجه على ما ذكر ❊ واختلفوا في معناه شريعة ايضا اي في حده فقيل هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه ❊ وانما اختير لفظ الخطاب دون النص ليشمل اللفظ والفحوى وغير ذلك مما يجوز النسخ به ❊ وفيه احتراز عن الموت ونحوه من الاعذار الدالة على ارتفاع الاحكام الزائلة بها مع تراخيها عنها وكونها بحيث لولاها لكانت الاحكام الزائلة بها مستمرة ❊ وقيد بالخطاب المتقدم احترازا عن الخطاب الدال على ارتفاع الاحكام العقلية الثابتة قبل وورود الشرع فان ابتداء ايجاب العبادات في الشرع يزيل حكم العقل من براءة الذمة ولا يسمى نسخا لانه لم يزل حكم خطاب ❊ وقيد بقوله على وجه لولاه لكان ثابتا احترازا عما اذا ورد الخطاب بحكم موقت نحو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل وبعد انتهاء ذلك الوقت ورد خطاب بحكم مناقض للاول كما لو ورد عند غروب الشمس كلوا واشربوا فانه لا يكون نسخا للاول لانا لو قدرنا انتفاء الثاني لم يكن الاول مستمرا بل كان منتهيا بالغروب ❊ وقوله مع تراخيه احتراز عن الخطاب المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لا نسخا ❊ وقيل هو الخطاب الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا وانما زيد لفظ المثل لان صاحب هذا الحد يقول تحقيق الرفع في الحكم ممتنع لان المرفوع اما حكم ثابت او ما لا ثبات له والثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة الى رفعه فدل ان النسخ هو رفع مثل الحكم الثابت لا رفع عينه او بيان مدة الحكم ❊ وقيل هو الخطاب الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول ❊ وقيل هو الخطاب الدال على انتهاء امد الحكم الشرعي مع التأخر عن مورده ❊ وزيفت هذه الحدود بانها مع كونها تعريفات للناسخ لا للنسخ نفسه لان الخطاب دليل النسخ والطريق المعرف له لا نفسه غير مطردة لان العدل اذا قال نسخ حكم كذا يكون هذا

القول خطابا ولفظا دالا على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم وزواله ظهور انتفاء شرط دوامه وانتهاء امده ولا يكون نسخا بالاجماع * وغير منعكسة لوجود النسخ بفعل النبي عليه السلام وهو ليس بخطاب ولهذا زاد بعضهم فقال هو ازالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله تعالى او عن رسوله عليه السلام وفعل منقول عن رسوله عليه السلام مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان ثابتا * ويندفع الاول بان يقال المراد من الخطاب خطاب الشارع لا خطاب غيره فان الخطاب اذا اطلق في مثل هذا الموضع يراد به خطاب الشارع لا كلام غيره على انا لا نسلم ان كلام العدل دال على ما ذكرتم بل كلامه يدل على خطاب من الشارع دال على ارتفاع الحكم وكذا وكذا فلذلك لا يسمى نسخا * والثاني بان يقال فعله عليه السلام يدل على خطاب من الله تعالى دال على ارتفاع الحكم اذ ليس للرسول ولاية رفع الاحكام الشرعية من تلقاء نفسه فيكون فعله معرفا للخطاب الدال على ارتفاع الحكم * ومختار بعض المتأخرين انه عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر فقيد بالشرعي احترازا عن العقلي فان رفع الاحكام العقلية الناشئة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل شرعي متأخر لا يسمى نسخا بالاجماع وبدليل شرعي احترازا عن الرفع بالموت * وقوله متأخر احترازا عن التقييد بالغاية والاستثناء ونحوهما على ما بينا * وقيل لا حاجة الى هذا القيد لانه لما قال رفع الحكم خرج التقييد بالغاية ونحوها لان الخطاب المتصل بالخطاب الاول ليس برافع لحكم الخطاب الاول بل هو بيان واتمام لمعناه بعد ثبوته وتقييده بمدة وشرط ونحو ذلك * وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقدير اوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي * ونعني بالحكم المحكوم لا الحكم الذي هو صفة أزلية لله تعالى * قال ولا يلزم عليه الموت صريحا لانه ليس في وهمنا استمراره ولا التخصيص فانه بيان انه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء بعد الثبوت * قال وما قالوا من الازالة والرفع غير صحيح لان ما ثبت من الحكم في الماضي لا يتصور بطلانه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل * قلت وهذه التعريفات كلها ليست بجامعة لان الرفع بطريق الانساء نسخ عند الجمهور حيث اورد وافي كتبهم نظير نسخ التلاوة والحكم جميعا مارفع من صحف ابراهيم بالانساء ومارفع من القرآن بالانساء مثل ما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ثم انه لم يدخل في هذه الحدود لان الانساء ليس بخطاب رافع ولا دليل شرعي ولا بيان لشيء فاذا لابد من زيادة تصير بها جامعة مثل ان يقال هو رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي او بانساء وهكذا في كل حد وهذا عند من جعل هذا القسم نسخا فاما عند من لم يجعله نسخا كالرفع بالموت والجنون مستدلا بانه عطف على النسخ في قوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها والعطف يدل على المغايرة فلا حاجة الى زيادة ﴿ قوله ﴾ هذا اى التبديل اصل هذه الكلمة وهي النسخ * حتى صارت اى حقيقتها وهي التبديل تشبه الابطال من حيث كان التبديل اى المبدل

اصل هذه الكلمة وحقيقتها
ن صارت تشبه الابطال من
يث كان وجودا بخالف
زوال وهو في حق
ماحب الشرع بيان محض
دة الحكم المطلق الذي
ان معلوما عند الله تعالى
لانه اطلقه فصار ظاهره
بقاء في حق البشر فكان
بديلا في حقنا بيانا محضا
حق صاحب الشرع
هو كالقتل بيان محض
اجل لانه ميت باجله
لشبهة في حق صاحب
شرع وفي حق القاتل تغيير
تبديل

و النسخ في احكام الشرع جائز صحيح عند المسلمين اجمع وقالت اليهود لعنهم الله بفساده وهم في ذلك فريقان قال احدهما انه باطل عقلا وقال بعضهم هو باطل سمعا وتوقيفا وقد انكر بعض المسلمين النسخ لكنه لايتصور هذا القول من مسلم مع صحة عقد الاسلام امامن رده توقيفا فقد احتج ان موسى صلوات الله عليه قال لقومه تمسكوا بالسبت مادامت السموات والارض وان ذلك مكتوب في التورية وانه بلغهم بماهو طريق العلم عن موسى صلوات الله عليه ان لانسخ لشريعته واحتج اصحاب القول الاخر ان الامر يدل على حسن المأمور به والنهي عن الشئ يدل على قبحه

وهو الناسخ وجود الخلف الزوال اى زوال المنسوخ وهذا هو معنى الابطال فان المبطل للشئ يخلف زواله ❁ وهو اى النسخ في حق صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عندالله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا للمدة لارافعا ❁ الا انه اطلقه اى لم يبين توقيته الحكم المنسوخ حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر بشئ يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد من غير ان نقطع القول به فى زمن الوحى ❁ فصار الحاصل ان معنى النسخ عند الشيخ هو التبديل والابطال لغة وكذلك شرعا بالنسبة الى علم العباد لكنه بالنسبة الى علم صاحب الشرع بيان محض لمدة الحكم ❁ قال صاحب الميزان هذا غير مستقيم لانه يؤدى الى القول بتعدد الحقوق والحق عندنا واحد فى الشرعيات والعقليات جميعا ❁ واجيب عنه بان الحق واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فتعدد حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولايجوز له تقليد غيره وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا لارفعا وابطالا ❁ لانه اى المقتول ميت باجله اى بانقضاء اجله بلاشبهة عند اهل السنة اذلا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون والموت الذى حصل فيه بخلق الله تعالى كما حصل في الميت حتف انفه لابفعل القاتل على ماعرف فى مسئلة التولدات وفى حق القاتل تبديل وتغيير اى ابطال وقطع للحيوة بالموت لانه هو المباشر لسبب الموت حتى وجب عليه القصاص ان كان عمدا والدية على عاقلته ان كان خطا ﴿ قوله ﴾ والنسخ في احكام الشرع جائز صحيح اختلف المسلمون واهل الكتاب في جواز النسخ فاجازه عامة المسلمين سوى قوم لااعتبار بخلافهم وفرق النصارى كلها وافترقت اليهود فى ذلك على ثلاث فرق كذا ذكر فى الميزان وغيره فذهبت فرقة منهم وهم العيسوية الى جوازه عقلا وسمعا وهم الذين يعترفون برسالة محمد صلى الله عليه وسلم لكن الى العرب خاصة لاالى الامم كافة ❁ وذهبت فرقة اخرى منهم الى امتناعه عقلا وسمعا ❁ وذهبت الفرقة الثالثة الى جوازه عقلا وامتناعه سمعا ❁ وزاد عبد القاهر البغدادى فرقة اخرى فقال وزعمت فرقة اخرى من اليهود انه يجوز نسخ الشئ بما هو اشد منه واثقل على جهة العقوبة للمكلفين اذا كانوا لذلك مستحقين فكان المراد من قول الشيخ وقالت اليهود بفساده الفرقة الثانية والثالثة دون الجميع ❁ وقد انكر بعض المسلمين النسخ مثل ابى مسلم عمرو بن بحر الاصفهانى فانه لم يجوز النسخ فى شريعة واحدة وانكر وقوعه فى القران والمراد بعض من انتحل الاسلام وزعم انه مسلم لانه يكون مسلما على الحقيقة فان انكار النسخ مع صحة عقد الاسلام لايتصور فتبين به ان قوله وقد انكر بعض المسلمين النسخ لاينافى قوله النسخ جائز عند المسلمين اجمع وذكر فى القواطع ان الاصوليين قد ذكروا الخلاف فى هذا مع طائفة من اليهود وفرقة من المسلمين ونسبوه الى ابى مسلم محمد بن بحر الاصبهانى وهو رجل معروف بالعلم وان كان يعد

من المعتزلة وله كتاب كثير فى التفسير وكتب كثيرة فلا ادرى كيف وقع هذا الخلاف منه
ومن خالف فى هذا من اهل الاسلام فالكلام معه ان نريه وجود النسخ فى القرآن مثل نسخ
وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ووجوب التربص حولا على المتوفى
عنها زوجها باربعة اشهر وعشر ووجوب ثبات الواحد للعشرة بثباته للاثنين والوصية
للوالدين والاقربين بآية المواريث وغير ذلك مما لا يحصى ❊ فان لم يعترف كان مكابرة
واستحق ان لا يتكلم معه ويعرض عنه ❊ وان قال قد كان كذلك ولكن لا اسميه نسخا كان
هذا نعتا لفظيا ولزم ان يقال ان رفع شرع ماقبلنا بشرعنا لا يكون نسخا ايضا وهذا لا
يقوله مسلم ❊ اما من رده توقيفا اى نصا لا عقلا فقد احتج بما روى عن موسى صلوات الله
عليه انه قال تمسكوا بالسبت اى بالعبادة فى السبت والقيام بامرها مادامت السموات
والارض وزعموا ان هذا مكتوب فى التورية عندهم ❊ وزعموا انه بلغهم بالطريق الموجب
للعلم وهو التواتر عن موسى عليه السلام انه قال ان شريعتى لا تنسخ وانه قال تمسكوا
بشريعتى مادامت السموات والارض وانه قال انا خاتم النبيين ❊ قالوا واذا ثبت ذلك من
قوله عندنا لم يجز لنا تصديق من ادعى نسخ شريعته كما انكم لما زعمتم ان نبيكم قال لا نبى
بعدى وقال انا خاتم النبيين لم تصدقوا من ادعى بعد ذلك نسخ شريعته وبهذا الطريق
طعنوا فى رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا لا يجوز تصديقه من اجل العمل بالسبت
ولا يجوز ان يأتى بمعجزة تدل على صدقه ❊ واما من انكره ورده عقلا فقد احتج بوجوه
من الشبه ❊ احدها وهو المذكور فى الكتاب ان الامر بالشئ يدل على حسن المأمور به
والنهى عن الشئ يدل على قبح المنهى عنه ❊ والنسخ يدل على ضده اى نسخ كل واحد
من الامر والنهى يدل على ضد ما دل عليه الامر والنهى فان نسخ الامر يكون بالنهى ونسخ
النهى بالامر اوبالاباحة فيقتضى ان ما امر به لحسنه كان قبيحا فى ذاته وما نهى عنه لقبحه
كان حسنا فى نفسه اوغير قبيح والشئ الواحد لا يكون حسنا وقبيحا فكان القول بجواز
النسخ مؤديا الى القول بجواز البداء على الله عز وجل وذلك كفر لان البداء ينشأ من الجهل
بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفا من قولهم بدالهم الامر الفلانى اذا ظهر
بعد خفائه وقوله تعالى وبدالهم من الله مالم يكونوا يحتسبون وبدالهم سيأت ما كسبوا اى
ظهر لهم بعد الخفا وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ❊ والثانى ان الخطاب المنسوخ حكمه
على زعمكم اما ان يكون دالا على التأقيت اوالتأبيد وعلى التقديرين يمتنع قبول الخطاب
النسخ ❊ اما اذا كان موقتا فلان ارتفاع الحكم فيما بعد الغاية ليس بنسخ لانتهائه بانتهاء
ذلك الوقت وشرط النسخ ان لا يكون كذلك ❊ وان كان دالا على التأبيد فكذلك اذلو
قبل النسخ مع التأبيد يلزم التناقض بالاخبار بانه مؤبد وغير مؤبد ❊ ويؤدى ايضا الى نفى
الوثوق بتأبيد حكم بناء على احتمال النسخ ويستلزم ذلك ان لا يبقى لنا وثوق بوعد الله ووعيده
ولا بشئ من الظواهر اللفظيه ولا يخفى مافيه من اختلال الشريعة والتجاء قول الباطنية اليها ❊

النسخ يدل على ضده فى
لك مايوجب البداء
الجهل بعواقب الامور
دليلنا على جوازه
وجوده سمعا وتوقيفا
ن احدا لم ينكر استحلال
لاخوات فى شريعة آدم
صلوات الله عليه واستحلال
لجزء لآدم صلوات الله
عليه وهى حواء التى خلقت
نه وان ذلك نسخ بغيره

ويؤدى ايضا الى جواز نسخ شريعتكم وانتم لاتقولون به ❊ والثالث انه لوجاز النسخ الذى هو رفع الحكم لكان رفعه قبل وجوده او بعد وجوده اومعه وارتفاعه قبل وجوده اوبعده باطل لكونه معدوما فى الحالين ورفع المعدوم ممتنع وارتفاعه مع وجوده اجدر بالبطلان لاستحالة اجتماع النفى والاثبات فى شئ واحد لاستلزامه كونه موجودا ومعدوما فى حالة واحدة وهو محال ❊ ومن انكر جوازه ووقوعه ممن انتحل الاسلام تمسك بان النسخ ابطال وهو ينافى الكتاب لقوله تعالى لاياتيه الباطل من بين يديه ولامن خلفه فلا يجوز واذا لم يجز فى الكتاب لم يجز فى السنة لعدم القائل بالفصل ولمنافاتها الابطال كالكتاب ❊ ودليلنا على جوازه بل على وجوده المستلزم لجوازه عقلا من حيث السمع ان نكاح الاخوات كان مشروعا فى شريعة آدم عليه السلام وبه حصل التناسل وقد ورد فى التورية ان الله تعالى امر آدم بتزويج بناته من بنيه ❊ وكذا الاستمتاع بالجزء كان حلالا لآدم عليه السلام فان زوجته حواء كانت مخلوقة من ضلعه على مانطق به الخبر ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرايع حتى لايجوز لاحد ان يتزوج اخته وان يستمتع ببعض منه بالنكاح نحو ابنته ❊ وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا فى شريعة يعقوب عليه السلام وانه جمع بين الاختين فقد ذكر فى التورية انه خطب الصغرى فقال ابوهما ليس من سنة بلدنا ان تزوج الصغرى قبل الكبرى فتزوجهما معا ثم حرم الجمع فى حكم التورية ❊وكذا العمل فى السبت كان مباحا قبل شريعة موسى عليه السلام لاتفاقهم على ان السبت مختص بشريعته ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعة موسى عليه السلام ❊ وكذا ترك الختان كان جائزا فى شريعة ابراهيم ثم انتسخ بالوجوب فى شريعة موسى عليهما السلام حيث اوجبه عليهم يوم ولادة الطفل فتبين بما ذكرنا انه لاوجه الى انكاره❊ولكنهم يقولون على الاول لانسلم ان آدم امر بتزويج بناته اللآتى كن فى زمانه وحينئذ تحريم ذلك فى شريعة من بعده لايكون نسخا لكونه رفع مباح الاصل اذ لم يؤمر من بعده به حتى يكون تحريمه عليهم نسخا ❊ ولئن سلمنا كونه مأمورا بتزويج بناته مطلقا لكن يجوز ان يكون ذلك الامر مقيدا بظهور شرع من بعده وعلى هذا لايكون تحريمه ذلك على من بعده نسخا لانتهاء امد الحكم الاول بظهور شريعة من بعده كما ان اباحة الافطار بالليالى لاتكون نسخا لايجاب الصوم الى الليل ❊ وعلى الثانى لانسلم ان حل الاستمتاع بالجزء ثبت على الاطلاق فى شريعته بل احل له ذلك فى حق حواء خاصة حتى لم يحل له التزوج بسائر بناته ولالاحد من بنيه ان يتزوج بنت نفسه فلم يكن تحريم البنت على غيره نسخا لحل الاستمتاع بالجزء اذ لم يثبت ذلك فى حق غيره بل كان الحل منتهيا بوفاته كانتهاء الصوم بالليل ❊ وعلى الباقى ان الجمع والعمل بالسبت والختان كان مباحا بحكم الاصل وتحريم مباح الاصل ليس بنسخ ❊ واجيب عن الاول بان الاصل فى كل شريعة ثبوتها على الاطلاق وبقاؤها الى ان يوجد المزيل وعدم اختصاصها بقوم دون

قوم الا بمخصص فلا يثبت والتقييد بالاحتمال بل يحتاج الى دليل ولم يوجد ❊ ولا يقال لا يصح التمسك بالاصل فيما نحن فيه لان هذه مسئلة علمية فلا يكتفى فيها بالدليل الظنى ❊ لانا نقول قد ثبت بالتواتر امرادم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ولم ينقل تقييد وتخصيص فوجب اجراؤه ولا يقدح فيه الاحتمال الذى ذكرتم لكونه غير ناشئ عن دليل و بمثله لا يخرج الدليل القطعى الى الظن على مامر بيانه غير مرة ❊ قال الغزالى رحمه الله لو صار الدليل ظنيا بكل احتمال لم يبق دليل قطعى لتطرق الاحتمال الى جميع العقليات من دلائل التوحيد والنبوة وغيرها وعن الثالث بان رفع الاباحة الاصلية نسخ عندنا لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان فالاباحة والتحريم ثبتا فى جميع الاشياء بالشرايع فى الاصل فكان رفعها رفعا لحكم شرعى فكان نسخا لامحالة ❊ فاما الاعتراض الثانى فلا محيص عنه ان ثبت الاختصاص الذى ذكروه كما دل عليه الظاهر ﴿ قوله ﴾ والدليل المعقول ان النسخ كذا يعنى لو وقت الشارع حكما فى ابتداء شرعه الى غاية بان قال شرعت الحكم الفلانى الى الوقت الفلانى لصح ذلك من غير لزوم قبح و بداء فكذا اذا بين امده متراخيا عن زمان شرعه بالنسخ لان النسخ ليس فى الحقيقة الا بيان مدة الحكم التى هى غيب عن العباد لهم فلا يكون هذا من البداء فى شئ ❊ وبيانه اى بيان ان النسخ بيان المدة لا بداء انا انما نجوز النسخ فى حكم يجوز ان يكون موقتا بعدما شرع وان يكون مؤبدا و يحتمل البقاء بعدما شرع والعدم احتمالا على السواء ❊ وانما تعرض للاحتمالين لان النسخ توقيت بالنسبة الى الماضى واعدام بالنسبة الى المستقبل ❊ والامر المطلق فى حيوته للايجاب لا للابقاء اى الامر الوارد فى حيوة النبى عليه السلام يقتضى كون المأمور به واجبا من غير ان يتعرض لبقائه اصلا بل البقاء بعد الثبوت لعدم الدليل المزيل فكان ثابتا باستصحاب الحال لا بدليل يوجبه وهو الامر السابق لان الامر لادلالة له على البقاء لغة لانه لطلب الفعل والايتمار لا لغيره وكذا الوجود ليس بعلة للبقاء ولهذا صح ان يقال وجد ولم يبق فلا يكون البقاء من مواجب الامر السابق بوجه واذا كان كذلك لم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه اى لم يكن مبطلا له بوجه لاقتصار عمله على حالة البقاء وهو ليس من احكام الدليل الاول ❊ الا ظاهرا اى الامن حيث الظاهر وهو تقرر بقائه فى اوهامنا باعتبار الظاهر لولا الناسخ ❊ وهو الحكمة البالغة بلا شبهة اى بيان المدة بالنسخ من باب الحكمة البالغة نهايتها لا من باب البداء لان شرعية الاحكام لمنافع تعود الى العباد اذ الشارع منزه عن نفع وضرر يعود اليه وقد يتبدل المنفعة بتبدل الازمان والاحوال ولا يعلم بذلك الا العليم الخبير الحكيم القدير جل جلاله وكان تبديل الحكم بناء على تبديل الاحوال من باب الحكمة لا من باب البداء ❊ وقوله بمنزلة الاحياء متعلق بقوله للايجاب لا للبقاء او بجميع ماتقدم اى احياء الشريعة بالامر وشرع الحكم ابتداء بمنزلة احياء الشخص وايجاده من العدم فان حكم الاحياء الحيوة واثر الايجاد الوجود لا البقاء بل البقاء بعدم اسباب الفناء بابقاء هو غير الايجاد وكأن او سقط

ن الشرايع والدليل المعقول ان النسخ هو بيان مدة الحكم للعباد وقد كان ذلك غيبا عنهم وبيان ذلك انا انما نجوز النسخ فى حكم مطلق عن ذكر الوقت يحتمل ان يكون موقتا ويحتمل البقاء والعدم على السواء لان النسخ انما يكون فى حيوة النبى عليه السلام والامر المطلق فى حيوته للايجاب لا للبقاء بل البقاء باستصحاب الحال على احتمال العدم بدليله لا ان البقاء بدليل يوجبه لان الامر لا يتناول البقاء لغة فلم يكن دليل النسخ متعرضا لحكم الدليل الاول بوجه الا ظاهرا بل كان بيانا للمدة التى هى غيب عنا وهى الحكمة البالغة بلا شبهة بمنزلة الاحياء والايجاد ان حكمه الحيوة والوجود لا البقاء بل البقاء لعدم اسباب الفناء

من قلم الناسخ فى هذا الكلام بدليل ماذكر شمس الائمة رحمه الله ثم البقاء بعد ذلك بابقاء الله تعالى اياه او بانعدام سبب الفناء وماذكر الشيخ فى شرح التقويم بل البقاء بدليل آخر او بعدم ما يعدمه وهو اسباب الفناء ❊ اومعناه ان البقاء بعدم اسباب الفناء وعدمها بسبب ابقاء الله تعالى اياه فانه اذا اراد ابقاءه لم يوجد اسباب الفناء ﴿ قوله ﴾ بابقاء هو غير الايجاد لان الابقاء اثبات البقاء والايجاد اثبات الوجود وقد بينا ان البقاء غير الوجود حتى صح قولنا وجد ولم يبق فكان الابقاء غير الايجاد لو كان من افعال العباد الا ان الغيرية لاتجرى فى صفات الله تعالى حقيقة على ماعرف فكان تسمية الابقاء غير الايجاد توسعا باعتبار تغاير الامارة ❊ وهو كالرمى الواحد يسمى جرحا وقتلا وكسرا اذا تحققت هذه الآثار منه وان كان القتل غير الجرح والكسر ❊ وله اجل معلوم اى لهذا الموجود مدة معلومة عندالله تعالى لبقائه غيب عن العباد فكان الافناء والاماتة بيانا محضا لمدة بقاء الحيوة التى كانت معلومة عند الخالق حين خلقه وان كان غيبا عنا وهذا لايدل على البداء و الجهل بعواقب الامور ولم يتطرق اليه قبح ❊ فهذا اى النسخ مثله اى مثل الافناء ايضا فلايكون بداء وجهلا ﴿ قوله ﴾ هذا حكم بقاء المشروع فى حيوة النبى عليه السلام كأنه جواب عما يقال يلزم على ماذكرت ان لا يكون الاحكام الباقية الى يومنا هذا مقطوعا بها لبناء بقائها على الاستصحاب الذى ليس بحجة وانقطاع بقائها عن الدلائل المثبتة لها ❊ فقال هذا اى بقاء الحكم باستصحاب الحال حكم بقاء المشروع فى حيوة النبى عليه السلام لاحتمال ورود النسخ فى كل زمان فامابعد وفاته عليه السلام فقد صار البقاء ثابتا بدليل يوجبه وهو ان لانسخ بدون الوحى وقد انسد بابه بوفاته عليه السلام فانه قد ثبت بالنص القاطع انه خاتم النبيين وان لانبى بعده ❊ فصار البقاء يقينا لايحتمل الزوال اصلا بمنزلة موجود نص على بقائه ابدا كالجنة واهلها ❊ هذا تقرير كلام الشيخ وحاصله ان النسخ بيان المدة فى الحقيقة فلايكون بداء ❊ وذكر الاصوليون وجها آخر فى جواز النسخ عقلا وهو ان المخالف لايخلو اما ان يكون ممن لايعتبر المصالح فى افعال الله تعالى كما هو مذهب الاشعرية وعامة اهل الحديث و يقول له ان يفعل مايشاء كما يشاء بحكم المالكية من غير نظر الى حكمة ومصلحة او يكون ممن يعتبر الغرض والحكمة فى افعاله كما هو مذهب عامة المتكلمين ❊ فان كان الاول فنقول لايمتنع على الله تعالى ان يأمر بفعل فى وقت و ينهى عنه فى وقت آخر كما امر بصوم رمضان ونهى عن صوم يوم الفطر للقطع بانه لايلزم من فرض وقوعه محال عقلا ومانعنى بالجواز العقلى الا ذلك ❊ نبينه انه اذا جاز ان يطلق الامر والمراد الى ان يعجز عنه بمرض اوغيره جاز ايضا ان يطلق والمراد الى ان ينسخه غيره واذا جاز ان لايوجب شيئا برهة من الزمان ثم يوجبه جاز ايضا ان يوجبه برهة من الزمان ثم ينسخه ❊ وان كان الثانى فكذلك اذلايمتنع ان يعلم الله تعالى استلزام الامر بالفعل فى وقت معين لمصلحة واستلزام النهى عنه فى وقت آخر لمصلحة اخرى اذ المصالح كما تختلف باختلاف الاشخاص والاحوال تختلف باختلاف الازمان والاوقات واعتبر هذا

بابقاء هو غير الايجاد وله اجل معلوم عندالله فكان الافناء والاماتة بيانا محضا فهذا مثله هذا حكم بقاء المشروع فى حيوة النبى عليه السلام فاذا قبض الرسول عليه السلام من غير نسخ صار البقاء من بعد ثابتا بدليل يوجبه فصار بقاء يقينا لايحتمل النسخ بحال فاذا غاب الحى بقيت حيوته لعدم الدليل على موته فكذلك المشروع المطلق فى حيوة النبى عليه السلام

بامر الطبيب المريض بدواء خاص فى وقت لمصلحة ونهيه عنه فى وقت آخر لمصلحة اخرى ❊ يوضحه انه تعالى لو نص على التوقيت بان قال حرم عليكم العمل فى السبت الف سنة ثم هو مباح عليكم بعد ذلك كان حسنا ودالا على انتهاء حكمة التحريم بعد انتهاء المدة ولم يكن بداء فكذلك عند اطلاق اللفظ فى التحريم ثم النسخ بعد ذلك وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض والغناء بالفقر وعكسهما اذ يجوز ان يكون كل واحد منها مصلحة فى وقت دون وقت و بمنزلة تقلب احوال الانسان من الطفولية والبلوغ والشباب والكهولة والشيخوخة فان ذلك كله تصريف الامور على ماتوجبه الحكمة و يدعو اليه المصلحة وامتحان العباد وابتلاؤهم وقتا بعد وقت بما هو خير لهم وادعى الى صلاحهم ❊ والجواب عن قولهم الخطاب المنسوخ حكمه اما ان يكون دالا على التأبيد او على التوقيت الى آخره هو انه ليس بدال على التوقيت ولا على التأبيد صريحا بل هو مطلق يحتمل التأبيد ان لم يرد عليه ناسخ والتوقيت ان ورد عليه ذلك فاذا ورد تبين انه كان موقتا وهذا التوقيت يسمى نسخاً ❊ وعن قولهم لو جاز النسخ لكان قبل وجوده او بعده او معه الى آخر ماذكروا ان المراد من رفع الحكم ان التكليف الذى كان ثابتا بعد ان لم يكن زال بالناسخ كما يزول بالموت لكونه سببا من جهة المخاطب لقطع تعلق الخطاب عنه كما ان الفسخ سبب من جهة المخاطب لقطع تعلقه عنه وليس المراد من الدفع ان الفعل الذى هو متعلق الحكم يرتفع لينتقض ماذكرتم من التقسيم ❊ واما دعواهم التوقيف فباطل لانه قد ثبت بالدليل القطعى عندنا تحريف كتابهم فلم يبق نقلهم عنه حجة ولهذا لم يجز الايمان بالتورية التى فى ايديهم اليوم بل يجب الايمان بالتورية التى انزلت على موسى عليه السلام وكيف يصح نقلهم تأبيد شريعة موسى عليه السلام وقد ثبت رسالة رسل بعد موسى عليهم السلام بالآيات المعجزة والدلائل القاطعة ❊ ولان شرط التواتر لم يوجد فى نقل التورية اذ لم يبق من اليهود عدد التواتر فى زمن بختنصر فانهم واتفقوا اصحاب التواريخ انه لما استولى على بنى اسرائيل قتل رجالهم وسبى ذراريهم الى ارض بابل واحرق اسفار التورية حتى لم يبق فيهم من يحفظ التورية ❊ وزعموا ان الله تعالى الهم عزيرا التورية بعد خلاصه من اسر بختنصر ❊ وقد روى احبارهم ان عزيرا كتب ذلك فى آخر عمره وعند حضور اجله دفعه الى تلميذه ليقرأه على بنى اسرائيل فاخذوا التورية عن ذلك التلميذ وتقول الواحد لايثبت التواتر ❊ وزعم بعضهم ان ذلك التلميذ قد زاد فيها اشياء وحذف منها فكيف يوثق بما هذا سبيله ❊ والدليل عليه ان نسخ التورية ثلث نسخة فى ايدى العنانية ونسخة فى ايدى السامرية ونسخة فى ايدى النصارى وهذه النسخ الثلث مختلفة متفاوتة ذكر فيها اعمار الدنيا واهلها على التفاوت ففى نسخة السامرية زيادة الف سنة وكسير على مافى نسخة العنانية وفى التورية التى فى النصارى زيادة بالف وثلثمائة سنة وفيها ايضا الوعد بخروج المسيح وخروج العربى صاحب الجمل وارتفاع تحريم السبت عند خروجهما فثبت ان التورية التى فى ايديهم ليست بموثوق بها وان ما نقلوه من تابيد شريعة موسى وتأبيد تحريم السبت افتراء على موسى عليه السلام ❊ وقيل اول

واما دعواهم التوقيف فباطل عندنا لانه ثبت عندنا تحريف كتابهم فلم يبق حجة

من وضع لهم ذلك ابن الراوندي ليعارض به دعوى الرسالة من محمد عليه السلام * وأقرب قاطع في بطلانه ان احدا من احبار اليهود لم يحتج به على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع حرصهم على دفع قوله ولو كان ذلك صحيحا عندهم لقضت العادة بالاحتجاج به على النبي صلى الله عليه وسلم ولو فعلوا ذلك لاشتهر منهم كما اشتهر سائر امورهم * واما قوله تعالى لا يأتيه الباطل الآية فتأويله ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله تعالى ما يبطله ولا يأتيه من بعده ما يبطله والله اعلم

﴿ باب بيان محل النسخ ﴾

لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة وان كان رفعا له في الظاهر لابد من ان يكون محله حكما يحتمل المدة والوقت اي يحتمل ان يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك احتمالا على السواء ليكون النسخ بيانا لمدته * وذلك اي كونه محتملا للتوقيت يحصل بوصفين اي بمعنيين * احدهما ان يكون الحكم الذي ورد عليه النسخ محتملا في نفسه للوجود والعدم اي محتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يحتمل ان يكون مشروعا كالكفر لاستمر عدم شرعيته والنسخ لا يجرى في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى وصفاته لاستمر شرعيته ضرورة فلا يجرى فيه النسخ ايضا لان النسخ توقيت ورفع وذلك مناف للازم استمرار وجوده * والثاني ان لا يكون ذلك الحكم بحيث يلحق به ما ينافي المدة والوقت اي ما ينافي بيان المدة بالنسخ يعني لم يلتحق به بعد ان كان في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمتنع لخوف النسخ الذي هو بيان مدة المشروعية به * اما الاول وهو الذي لا يحتمل النسخ باعتبار فوات الوصف الاول واليه اشير في قوله واذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ فبيانه ان الصانع جل جلاله بجميع اسمائه اي مع جميعها مثل الرحمن والرحيم والعليم والحكيم * وصفاته مثل العلم والقدرة والحيوة التي هي من صفات الذات والخلق الرزق والاحياء والامانة التي هي من صفات الفعل عند الاشعرية قديم دائم ازلا وابدا فلا يحتمل شئ من اسمائه وصفاته النسخ بحال اي بوجه من الوجوه ولهذا لا يجوز ان يكون الايمان بالله تعالى وصفاته غير مشروع بحال اعني في حال الاكراه وغيرها * الحاصل ان النسخ لا يجرى في واجبات العقول وانما يجرى في جائزاتها ولهذا لم يجوز جمهور العلماء النسخ في مدلول الخبر ماضيا كان او مستقبلا لان تحقق المخبر به في خبر من لا يجوز عليه الكذب والخلف من الواجبات والنسخ فيه يؤدي الى الكذب والخلف فلا يجوز * وقال بعض المعتزلة والاشعرية بجوازه في الخبر مطلقا اذا كان مدلوله متكررا والاخبار عنه عاما كما لو قال عمرت زيدا الف سنة ثم بين انه اراد به تسعمائة او قال لاعذبن الزاني ابدا ثم قال اردت به الف سنة لانه اذا كان كذلك كان الناسخ مبينا ان المراد بعض ذلك المدلول كما في الاوامر والنواهي بخلاف ما اذا لم يكن متكررا نحو قوله اهلك الله زيدا ثم قوله ما اهلكه لان ذلك يقع دفعة واحدة فلو اخبر عن اعدامه وايجاده جميعا كان تناقضا * ومنهم من فصل بين الماضي والمستقبل فمنعه في الماضي وجوزه في المستقبل لان الوجود المتحقق في الماضي لا يمكن رفعه بخلاف المستقبل لانه يمكن منعه من الثبوت * واستدل عليه بظاهر قوله تعالى

﴿ باب محل النسخ ﴾

محل النسخ حكم يحتمل بيان المدة والوقت وذلك بوصفين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم فاذا كان بخلافه لم يحتمل النسخ والثاني ان لا يكون ملحقا به ما ينافي المدة والوقت اما الاول فبيانه ان الصانع باسمائه وصفاته قديم لا يحتمل الزوال والعدم فلا يحتمل شئ من اسمائه وصفاته النسخ بحال

يمحو الله ما يشاء ويثبت وبقي له تعالى ثلة من الاولين وقليل من الآخرين فانه نسخ بعد سؤال الرسول عليه السلام بقوله عز ذكره ثلة من الاولين وثلة من الاخرين * وبقوله تعالى لآدم ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى فانه نسخ بقوله تعالى فبدت لهما سوآتهما * وبظواهر آيات الوعيد مثل قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها * من يعمل سوأ يجزبه * ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وغيرها فانها نسخت بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وكل ذلك اخبار * والصحيح هو القول الاول لما بينا ان النسخ توقيت ولا يستقيم ذلك في الخبر بحال فانه لا يقال اعتقدوا لصدق في هذا الخبر الى وقت كذا ثم اعتقد واخلافه بعد ذلك فانه هو البداء والجهل الذي يدعيه اليهود في اصل النسخ * ونحن لا نسلم صحة ارادة تسعمائة من لفظ الالف ولا صحة ورود النسخ على ما التحق به تأبيد على ما نبين * فاما قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فقد قيل معناه ينسخ ما يستصوب نسخه ويثبت بدله اويتركه غير منسوخ * وقيل يمحو من ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم مامورون بكتبة كل قول وفعل ويثبت غيره والكلام فيه واسع المجال * وقوله تعالى وثلة من الاخرين ليس بناسخ شيئا لانه لم يرفع حكما ثبت في الآية الاولى اذ الحكم في القليل المذكور فيها ثابت كما كان الا انه الحق بهم فرق اخرى بعد نزول الآية بتضرعهم او بدعاء الرسول عليه السلام ثم اخبر عنهم بقوله وثلة من الآخرين * وقيل الآية الاولى في السابقين والثانية في اصحاب اليمين * وعن الحسن سابقوا الامم اكثر من سابق امتنا وتابعوا الامم مثل تابعي هذه الامة * وكذا قوله تعالى ان لك ان لا تجوع فيها ولا تعرى من باب القيد والاطلاق لا من باب النسخ * وكذا آيات الوعيد كلها مقيدة او مخصوصة على ما عرف في مسئلة تخليد اصحاب الكبائر * وهذا اذا كان الخبر في غير الاحكام الشرعية فان كان في الاحكام الشرعية فهو والامر والنهي سواء حتى لو اخبر الله تعالى اورسوله عليه السلام بالحل مطلقا في شيء ثم ورد الخبر بعده بالحرمة ينتسخ الاول بالثاني * قوله * واما الذي ينافي اي الحكم الذي ينافي النسخ من الاحكام لفوات الوصف الثاني وهو عدم لحوق ما ينافي بيان المدة مع وجود الوصف الاول وهو كونه محتملا للوجود والعدم فثلثة * اما التأبيد صريحا فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وصف اهل الجنة بالخلود اي بالاقامة فيها وهو مطلق يقبل الزوال فلما اقترن به الابدصار بحال لا يقبل الزوال لان فيها بعد التنصيص على التأبيد بيان التوقيت فيه بالنسخ لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه * ومثل قوله عزوجل وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة قال قتادة والربيع ومقاتل والكلبي هم اهل الاسلام من امة محمد عليه السلام اتبعوا دين المسيح وصدقوا بانه رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه فوالله ما اتبعه من دعاه ربا ومعنى الفوقية ههنا الغلبة بالحجة في كل الاحوال وبها وبالسيف حين اظهر محمدا عليه السلام وامته على الدين كله كذا في المطلع * وفي الكشاف ومتبعوه هم المسلمون لانهم متبعوه في اصل الاسلام وان اختلف الشرايع دون الذين كذبوه من اليهود وكذبوا

واما الذي ينافي النسخ من الاحكام التي هي في الاصل محتملة للوجود والعدم فثلاثة تأبيد ثبت نصا وتأبيد ثبت دلالة وتوقيت اما التأبيد صريحا فمثل قول الله تعالى خالدين فيها ابدا ومثل قوله جل وعلا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة يريد بهم الذين صدقوا بمحمد صلى الله عليه وسلم والقسم الثاني مثل شرائع محمد عليه السلام التي قبض على قرارها فانها مؤبدة لا تحتمل النسخ بدلالة ان محمدا صلى الله عليه وسلم خاتم النبيين ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي والثالث واضح والنسخ فيه قبل الانتهاء باطل لان النسخ في هذا كله بداء وظهور الغلط لا بيان المدة والله يتعالى عن ذلك

عليه من النصارى ❁ وعن ابن زيد فوق الذين كفروا اى فوق اليهود فلا يكون لهم مملكة كما للنصارى ❁ ثم هذا وان كان توقيتا الى يوم القيامة فى الظاهر فهو تابيد فى الحقيقة لان المؤمنون ظاهرون على الكافرين يوم القيامة لقوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة فاذا كان متبعوه ظاهرين فى الدنيا التى هى موضع غلبة الكفار كانوا غالبين يوم القيامة الذى هو محل غلبة المؤمنين فكانوا غالبين ابدا ضرورة ❁ وهذا من قبيل قول عمر رضى الله عنه نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يعنى لو لم يكن خائفا عن الله تعالى لم يصدر عنه معصية فكيف يصدر اذا خافه ❁ ولا يقال لا يصح ايراد هذين المثالين ههنا لانهما من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيهما باعتبار ذلك لا بالتأبيد ❁ لانا نقول المقصود ايراد النظير للتابيد نصا ولم يوجد فى الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايرادهما فلذلك اوردهما ❁ ومن القسم الثانى تابيد الجنة والنار لان اهلهما لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة ❁ والثالث واضح مثل ان يقول الشارع اذنت لكم ان تفعلوا كذا الى سنة اوقال احللت هذا الشئ عشر سنين او مائة سنة فان المنع عنه قبل مضى تلك المدة لا يجوز لانه يكون من البداء والغلط والنسخ المؤدى اليه باطل ❁ قال القاضى الامام رحمه الله وليس لهذا القسم مثال من المنصوصات شرعا ولا يلزم عليه مثل قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض لان المقصود شرعية حرمة القربان فى حالة الحيض وشرعية اباحة الاكل والشرب فى الليل وهى ليست بموقتة بل هى ثابتة على الاطلاق ❁ واعلم ان الاصوليين اختلفوا فى هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ماالحقه تابيدا وتوقيت من الاوامر والنواهى وهو مذهب جماعة من اصحابنا واصحاب الشافعى وهو اختيار صدر الاسلام ابو اليسر ❁ وذهب ابو بكر الجصاص والشيخ ابو منصور والقاضى الامام ابو زيد والشيخان وجماعة من اصحابنا الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتأدية النسخ فيه الى الكذب والتناقض ❁ تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التأبيد فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم فى جميع الازمان لعمومه ولا يمتنع ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم فى بعض الازمان دون البعض كما فى الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك لم يلزم عليه محال تنبيه ان فى العرف قد يراد بلفظ التأبيد المبالغة لا الدوام كقول القائل لازم فلان ابدا وفلان يكرم الضيف ابدا واجتنب فلانا ابدا الى غير ذلك فيجوز ان يكون كذلك فى استعمال الشرع ويتبين بلحوق الناسخ به ان المراد منه المبالغة لا الدوام ❁ ولانه لا خفاء ان قوله صوموا ابدا مثلا لا يربو فى الدلالة على تعيين الوقت والتنصيص على قوله صم غدا فكما جاز نسخ هذا قبل الغد لما سنبين جاز نسخ الآخر ايضا ❁ وتمسك الفريق الثانى بان نسخ الخطاب المقيد بالتأبيد او التوقيت يؤدى الى التناقض والبداء لان معنى التأبيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام فيكون دائما غير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز القول بنسخه كما لو قيل الصوم

دائم مستمرابدا ❊ يوضحه ان التأبيد بمنزلة التنصيص على كل وقت من اوقات الزمان بخصوصه والنسخ لايجرى فيه بالاتفاق فكذا فيما نحن فيه ❊ والدليل عليه ان التأبيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا فى الخبر كما فى تأبيد اهل الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فناء الجنة والنار واهلهما وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة ينسب الى الزيغ والضلال فكذا فى الاحكام اذ لافرق فى دلالة اللفظ على الدوام لغة فى الصورتين ❊ وقولهم لايمتنع ان يكون المخاطب مريدا لبعض الازمان دون البعض كما فى الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا اتصل قرينة بالكلام نطقية اوغير نطقية داله على المراد من غير تأخر عنه فاذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه الحقيقى قطعا لما مر فكان ورود النسخ عليه من باب البداء ضرورة فلا يجوز ❊ وليس هذا كجريان النسخ فى اللفظ المتناول للاعيان فان النسخ فيه لايؤدى الى انه اريد به البعض بقرينة متأخرة بل الحكم ثبت فى حق الكل ثم انقطع فى حق البعض بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة مالوثبت الحكم فى حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ ❊ فان قيل قد يجوز تخصيص اللفظ العام متأخرا وليس ذلك الابيان انه اريدبه البعض بقرينة متأخرة ❊ قلنا ❊ ذلك ليس تخصيص عندنا بل هو نسخ على مابينا فامامن جعله تخصيصا فقدبنى ذلك على ان موجب العام ظنى عنده وان التخصيص بيان مقرر فيجوز متأخرا وقدتقدم الكلام فيه ❊ والفريق الاول لم يسلموا لزوم البداء والتناقض لان الامر المقيد بالتأبيد مثل قوله صم رمضان ابدا يوجب ان يكون جميع الرمضانات فى المستقبل متعلق الوجوب ولايلزم من تعلق الوجوب بالجميع استمرار الوجوب مع الجميع فاذا لايلزم من صم رمضان ابدا الاخبار بكون الصوم مؤبدا مستمرا حتى يلزم من نفى الاستمرار بالنسخ التناقض والبداء كما لوكان الوقت معينا بان قال صم رمضان هذه السنة ثم نسخه قبل مجيئة اذ لامنافاة بين ايجاب صوم رمضان وانقطاع التكليف عنه قبله بالنسخ كانقطاع التكليف عنه قبله بالموت ويكون التأبيد معلقا بشرط عدم النسخ اى افعلوا ابدا ان لم انسخه عنكم كما كان قوله افعل كذا فى وقت كذا مقيدا بشرط عدم النسخ اى افعل كذا فى ذلك الوقت ان لم انسخه عنك ❊ هذا حاصل كلام الفريقين ولاطائل فى هذا الخلاف اذ لم يوجد فى الاحكام حكم مقيد بالتأبيد او التوقيت قد نسخ شرعيته بعد ذلك فى زمان الوحى ولايتصور وجوده بعد فلايكون فيه كثير فائدة ﴿ قوله ﴾ فصار الذى لايحتمل النسخ اربعة اقسام ❊ مالايحتمل الاوجها واحدا وهو الوجود ❊ ومايحتمل الوجود والعدم وقد التحق به تأبيد نصا ❊ او دلالة اوتوقيت ❊ وهو حكم مطلق احتراز عن المقيد بالتأبيد او التوقيت ❊ يحتمل التوقيت احتراز عما لايحتمله كالايمان بالله تعالى وصفاته ❊ لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء احتراز عن الشرايع التى قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو صفة بعد صفة كالشراء يثبت به الملك دون البقاء يعنى انه يوجب الملك فى المبيع للمشترى ولايوجب ابقاءه له بل بقاؤه بدليل آخر مبق اوبعدم الدليل المزيل وكذا يوجب الثمن للبايع فى ذمة المشترى ولايوجب بقاءه

فصار الذى لايحتمل النسخ اربعة اقسام فى هذا الباب والذى هو محل النسخ قسم واحد وهو حكم مطلق يحتمل التوقيت لم يجب بقاؤه بدليل يوجب البقاء كالشراء يثبت به الملك دون البقاء

له في ذمته ﴿ قوله ﴾ فينعدم الحكم الى آخره تقريب وجواب عن كلام اليهود الذين ادعوا
لزوم البداء والتناقض في النسخ يعني لما لم يكن بقاء الحكم بدليل موجب للبقاء بل بعدم الدليل
المزيل كان عدم الحكم عند ورود الناسخ لعدم سببه اي سبب بقائه وهو عدم الدليل المزيل
لتبدل ذلك العدم بوجود الناسخ لا ان يكون الناسخ بنفسه متعرضا له بالابطال والازالة
ليلزم منه البداء والتناقض كما زعموا بل عدمه لعدم سببه كالحيوة تنعدم بعدم سببها لا بالموت
* ونظيره خروج شهر ودخول آخر فان الاول ينتهي به لا ان يكون الثاني مزيلا له فكذا
الحكم الاول ينتهي بالناسخ لا ان يكون الناسخ مزيلا فلا يكون تناقضا وبدآء * او المراد من
السبب المعنى الداعي الى شرعيته يعني انعدم الحكم لعدم المعنى الداعي اليه لا بالناسخ كانتهاء
شرعية اعطاء المؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكوة بانتهاء سببه وهو ضعف المسلمين وحصول
اعزاز الدين به فان تأليفهم على الاسلام باعطاء المال ودفع اذاهم عن المسلمين به كان اعزازا
للدين في ذلك الزمان فلما قوى امر الاسلام كان اعطاؤهم دنية في الدين لا اعزازا له فانتهى
بانتهاء سببه واذا كان كذلك لا يكون النسخ بداء ولا تناقضا لعدم تعرض الناسخ للحكم الاول
اصلا ولا مستلزما لاجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في حالة واحدة كما زعموا بل يلزم منه
اجتماعهما في شيء واحد في حالتين وذلك ليس بمستحيل اذ من شرطه اتحاد المكان والزمان
جميعا ﴿ قوله ﴾ فان قيل هذا سؤال يرد على قوله ولا يصير الشيء الواحد حسنا وقبيحا في
حالة واحدة * وتقريره انكم انكرتم في النسخ لزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد
في حالة واحدة وقد وجد ذلك في قصة ابراهيم عليه السلام فانه امر بذبح الولد ثم نسخ
ذلك بذبح الشاة بدليل ان ذبح الولد قد حرم بعد ذلك فصار الذبح منهيا عنه مع قيام الامر حتى
وجب ذبح الشاة فداء عنه ولا شك ان النهي عن ذبح الولد الذي به ثبت الانتساخ كان دليلا على قبحه
وقيام الامر بالذبح دليل على حسنه وفيه اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في وقت واحد
* فاجاب عنه وقال لا نسلم ان الحكم الذي كان ثابتا انتسخ بذبح الشاة وكيف يقال ذلك وقد سماه
الله تعالى محققا رؤياه بقوله جل جلاله قد صدقت الرؤيا اي حققت ما امرت به بل نقول المحل
الذي اضيف اليه الذبح وهو الولد لم يحله الحكم على طريق الفداء كما نص الله تعالى عليه
بقوله وفديناه بذبح عظيم على معنى ان هذا الذبح تقدم على الولد في قبول الذبح المضاف الى
الولد اذ الفداء في اللغة اسم لما يقوم مقام الشيء في قبول المكروه المتوجه عليه يقال فديتك نفسي
اي قبلت ما توجه عليك من المكروه وكذلك من رمى سهما الى غيره فتقدم على المرمى اليه آخر
وقبل ذلك السهم يقال فداه بنفسه مع بقاء خروج السهم من الرامي الى المحل الذي قصده
ولما سميت الشاة فداء علم ان الذبح المضاف الى الولد اقيم في الشاة وصارت الشاة قائمة مقام
الولد في قبول الذبح مع بقاء الامر مضافا الى الولد فيصير محل اضافة السبب الولد ومحل
قبول الحكم الشاة ولهذا قال عليه السلام انا ابن الذبيحين وما ذبحا حقيقة بل فديا بالقربان
ولكن لما كان القربان قائما مقام الولد صار الولد بذبحه مذبوحا حكما * واذا ثبت ان ذلك كان

بطريق الفداء كان هو ممتثلا للحكم الثابت بالامر فلايستقيم القول بالنسخ فيه لان ذلك يبتنى على النهى الذى هوضد الامر ولاتصور لاجتماعهما فى شئ واحد فى وقت واحد فتبين به ان الحسن والقبح لم يجتمعا فى شئ واحد لانتفاء النهى الموجب للقبح الناسخ للامر بل نفى الامر كما كان موجبا للحسن الا ان الفعل انتقل الى الشاة لما قلنا ﴿ قوله ﴾ وكان ذلك ابتلاء كأنه جواب عما يقال ما الحكمة فى اضافة ايجاب الذبح الى الولد اذا لم يتحقق فعل الذبح فيه فقال كان ذلك ابتلاء فى حق الخليل عليه السلام حتى يظهر منه الانقياد والاستسلام والصبر على ما به من حرقة القلب على ولده وفى حق الولد بالمجاهدة والصبر على معرة الذبح الى حال المكاشفة ❋ واستقر حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم عليه السلام فى آخر الحال على ان المبتغى اى المطلوب منه اى من الامر فى حق الولد ان يصير قربانا بهذه الجهة وهى نسبة الذبح اليه بان يقال ذبيح الله لا ان يصير قربانا بحقيقة القتل ❋ مكرما خبر آخر ليصير اى وان يصير مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح اللام متعلقة بالحاصل وضمن الحاصل معنى الدافع اى بالفداء الذى حصل دافعا لمعرة الذبح اى لشدته ❋ او بالفداء الذى حصل لاجل دفع معرته ❋ مبتلى خبر آخر له ايضا اى وان يصير مبتلى بالصبر والمجاهدة الى حالة المكاشفة وهى حالة الفداء فانه صبر الى هذه الحالة وقال لابيه يا ابت افعل ماتؤمر واليه اشار الله تعالى بقوله فلما اسلما وتله للجبين فتبين انه ليس بنسخ ❋ وقد سمى اى ذبح الشاة فداء فى الكتاب اى فى كتاب الله تعالى فى قوله وفديناه بذبح عظيم والفداء اسم لما يكون واجبا بالسبب الموجب للاصل ❋ فثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه وهو كونه بيانا لانتهاء الحكم الاول لان الحكم الاول وهو وجوب الذبح باق بعد صيرورة الشاة فداء و اذا لم يكن نسخا لم يلزم اجتماع الحسن والقبح فى شئ واحد فى زمان واحد لما ذكرنا ﴿ فان قيل ﴾ لانسلم ان ذبح الشاة وجب بحكم الامر بالذبح المضاف الى الولد لان احدا لايفهم من الامر بذبح الولد ذبح الشاة بل نسخ ذلك الامر بامر مبتدأ مضاف الى الشاة وانتهى نهايته كما ذهب اليه عامة الاصوليين وتبين انه كان مأمورا بالاشتغال بمقدمات الذبح وهو قدر ما اتى به على ماقال تعالى فلما اسلما وتله للجبين الا ترى انه لما ائتمر بذلك القدر سماه الله تعالى محققا للرؤيا ❋ والدليل عليه انه قال انى ارى فى المنام انى اذبحك وهذا ينبئ عن الاشتغال بمقدمة الذبح لاعن الاشتغال بحقيقته اذ لو كان مأمورا بحقيقته لكان ينبغى ان يقول انى ارى فى المنام انى ذبحتك الا ان الشاة سميت فداء لتصورها بصورة الفداء وهو ان ذبحها كان عقيب الذبح المضاف الى الولد ❋ قلنا لايمكن اثبات امر آخر وهو غير مذكور فى القرآن ولو جعلنا الشاة مذبوحة بامر مبتدأ لايكون فداء لما ذكرنا ان الفداء مايقبل مكروها متوجها على غيره فمتى اقيم حكم الامر فى الولد وحصل الائتمار لاتكون الشاة قابلة مكروها متوجها عليه فلاتكون فداء ❋ ولانه انما رأى فى المنام ذبح الولد مقدمة الذبح فلا يجوز حمله على انه كان مأمورا بمقدماته لان فيه مخالفة النص ونسبة ابراهيم وولده عليهما السلام الى انهما اعتقدوا وجوب مالايحل وهو ذبح الولد ❋ وانما لم يقل ذبحتك لانه ينبئ عن فعل ماض

وكان ذلك ابتلاء استقر حكم الامر عند المخاطب وهو ابراهيم صلوات الله عليه فى آخر الحال على ان المبتغى منه فى حق الولد ان يصير قربانا بنسبة حسن الحكم اليه مكرما بالفداء الحاصل لمعرة الذبح مبتلا بالصبر والمجاهدة الى حال المكاشفة وانما النسخ بعد استقرار المراد بالامر لاقبله وقد سمى فداء فى الكتاب لا نسخا فيثبت ان النسخ لم يكن لعدم ركنه والله اعلم بالصواب

قدتم ووقع الفراغ عنه ومارأى فى المنام ذلك وانما رأى مباشرة فعل الذبح فتكون العبارة عنه اذبحك لان مثله ينبئ عن الحال ❁ فاما تسميته مصدقا للرؤيا فلانه باشر فيما وسعه من اسباب الذبح وامرار السكين على محل الذبح بطريق المبالغة مرارا وهذا هو مباشرة فعل الذبح من العبد فصار به ذابحا محققا لما امر به فلذلك صح قوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاما حصول حقيقة الذبح فلم يكن فى وسعه اذالمتولدات تحدث بخلق الله تعالى ❁ على انا نسلم نسخ محلية الذبح فى الولد بصيرورة الشاة فداء عنه ولكن لانسلم انتساخ الامر والاضافة بل نقول بعد صيروره الشاة قد ابقى الامر مضافا الى ولد جرام ذبحه وحكم ذلك الامر وجوب ذبح الشاة وبقى الولد محلا لاضافة الايجاب اليه وقد انتسخت محلية الفعل لا محلية الاضافة كذا فى الاسرار والطريقة البرغرية والله اعلم

﴿ باب بيان الشرط ﴾

﴿ باب بيان الشرط ﴾ وهو التمكن من عقد القلب فاما التمكن من الفعل فليس بشرط عندنا وقالت المعتزلة انه شرط وحاصل الامر ان حكم النص بيان المدة لعمل القلب والبدن جميعا اولعمل القلب بانفراده وعمل القلب هو المحكم فى هذا عندنا والاخر من الزوائد وعندهم هو بيان مدة العمل بالبدن

اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه وبعضها مختلف فيه ٭ اما المتفق عليه فكون الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت كل واحد يزيل التعبد الشرعى ولايسمى نسخا وكذا ازالة الحكم العقلى بالحكم الشرعى لايسمى نسخا ❁ وكون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متأخرا عنه فان الاستثناء والغاية لايسميان نسخا وقد تضمن التعريفات المذكورة للنسخ هذه الشروط ❁ واما المختلف فيه فاشتراط كون الناسخ والمنسوخ من جنس واحد ❁ واشتراط البدل للمنسوخ ❁ واشتراط كونه اخف من المنسوخ اومثله فانها شرط لصحة النسخ عند قوم على ماسيأتيك بيانها بعد ومن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل الذى تضمنه هذا الباب فهو ليس بشرط لصحته عند اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث ❁ وذهب جماهير المعتزلة الى انه شرط واليه ذهب بعض اصحابنا وابوبكر الصيرفى من اصحاب الشافعى وبعض اصحاب احمد بن حنبل ❁ ومعنى التمكن من الفعل ان يمضى بعدما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المأمور به ﴿ قوله ﴾ وحاصل الامر اى حاصل الخلاف ان حكم النسخ عندنا بيان لمدة عمل القلب والبدن تارة ولعمل القلب بانفراده وهو العقد اخرى وعمل القلب هو المحكم فى هذا اى اشتراط التمكن من الاعتقاد وكون النسخ بيانا لمدته هو الامر الاصلى الذى لايحتمل السقوط والغير لانه لازم على كل التقادير والاخر اى التمكن من العمل من الزوائد اى يحتمل ان يكون النسخ بيانا للمدة فيه ويحتمل ان لا يكون وهذا بمنزلة التصديق والاقرار فى الايمان فان الاول ركن اصلى دائم لايحتمل السقوط بحال والثانى ركن زائد لايشترط دوامه ويسقط فى بعض الاحوال ❁ وعندهم هو اى النسخ بيان مدة العمل بالبدن اى بيان مدة الحكم فى حق العمل بالبدن وذلك لايتحقق الا بعد الفعل او التمكن منه حكما لان الترك بعد التمكن منه تفريط من العبد فلاينعدم به معنى بيان مدة حكم العمل بالنسخ ❁ وصورة المسئلة على وجهين احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت الواجب كما اذا قيل فى رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل فى آخره لاتحجوا او قيل صوموا

ثم قيل قبل انفجار الصبح لاتصوموا والثانى ان يرد بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له لاتذبحه اوشرع فى الصوم فى قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء اليوم لاتصم هكذا ذكر فى الميزان وعامة نسخ اصول الفقه * قال صاحب الميزان هذه مسئلة مشكلة ودلائل الخصوم ظاهرة لوبنيت المسئلة على ان حكم الامر وجوب الفعل اذ وجوب الفعل فى زمان لايتمكن فيه من الفعل تكليف مالايطاق وكذا لوبنيت على وجوب الاعتقاد لانه يقال يجب عليه اعتقاد فعل واجب اوغير واجب والاول باطل لان الفعل لايجب بالاجماع وايجاب اعتقاد ماليس بواجب واجبا محال من الشرع وكذا ايجاب اعتقاد فعل غير واجب محال ايضا ولكن المسئلة مبنية على ان الامر صحيح وان لم يتعلق به وجوب الفعل ولاوجوب الاعتقاد حقيقة عند الله تعالى فان امر الله تعالى ازلى عندنا وتعلقه بالمأمور يقتضى ان يكون فيه فائدة فى الجملة فان الامر بمالايريد الله تعالى وجوده جائز عندنا لفائدة الوجوب فى الجملة فكذا اذا لم يرد به الوجوب ايضا لكن فيه نوع فائدة يصح الامر وههنا كذلك فان المأمور اذا كان لايعلم بحدوث النسخ ويبنى الامر على ظاهر الامر فى حق وجوب العمل يعتقده ظاهرا ويعزم على الاداء ويهيئ اسبابه ويظهر الطاعة من نفسه فيتحقق الابتلاء وان كان الله تعالى عالما بانه لايجب عليه الفعل وهذا فى الامر بذبح الولد اظهر فانه لما اشتغل باسباب الذبح وانقاد لحكم الله تعالى الثابت ظاهرا تعظيما لامره يظهر منه الطاعة فكان النسخ مفيدا فى حق المأمور وصحة الامر لفائدة المأمور لاغير* اولما حسن منه العزم والاعتقاد واشتغل باسبابه اجتزئ بذلك منه بفضل الله تعالى وكرمه وجعل قائما مقام حقيقة الفعل فى حق الثواب فيصير كان النسخ ورد بعد وجود الفعل تقديرا هذا طريق تخريج هذه المسئلة ﴿ قوله ﴾ قالوا اى الخصوم انما يشترط التمكن من العمل لان العمل بالبدن هو المقصود بكل امر ونهى نصا اى العمل هو المقصود بكل امر والمنع من العمل هو المقصود بكل نهى لان صيغة الامر والنهى بصريحهما تدلان على وجوب الفعل والمنع عنه لدلالتهما على المصدر لاعلى العزم والقصد والمنع منه * فيقتضى كون الفعل والامتناع عنه هو المقصود بالاوامر والنواهى حسن الفعل بالامر وقبحه بالنهى يعنى لما كان الفعل هو المأمور به والمنهى عنه اقتضى ذلك ان يكون نفس الفعل حسنا اذا ورد الامر به وذاته قبيحا اذا ورد النهى عنه والنسخ قبل التمكن من الفعل يؤدى الى اجتماعهما فى شئ واحد فى وقت واحد لانه اذا امر بشئ فى وقت دل ذلك على حسن ذلك الشئ فى ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشئ فى ذلك الوقت دل على قبحه فى ذلك الوقت لكون الحسن والنسخ من ضرورات الامر والنهى وقد علمت ان اجتماعهما فى وقت واحد لشئ واحد محال فكان القول بجواز النسخ الذى يؤدى اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البداء والغلط الذى هو على صاحب الشرع محال * نبينه ان الشارع اذا امر فى صبيحة يوم باداء ركعتين عند غروب

قالوا لان العمل بالبدن هو المقصود بكل نهى وبكل امر نصا قال افعلوا كذا ولاتفعلوا يقتضى حسنه بالامر لامحالة قبحه بالنهى واذاوقع النسخ قبل الفعل صار بمعنى البداء والغلط والحجة لنا ان النبى صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمس

الشمس بطهارة ثم عند الزوال نهى عن اداثهما عنـد الغروب بطهارة كان الامر والنهى متنا ولا فعلا واحدا على وجه واحد في وقت واحد وقد صدر عن مكلف واحد الى مكلف واحد وفي تناول النهى لما تناوله الامر على الحد الذى تناوله دليل على البـداء والغلط لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المأمور مالم يكن معلوما له حين امر به لعلمنا انه بالامر انما طلب من المأمور اتحاد الفعل بعد التمكن منه لاقبله اذ التكليف لايكون الابحسب الوسع والبداء على الله تعالى لايجوز قالوا ولامعنى لقولكم ان صحة الامر مبنية على الافادة وقد افاد اعتقاد الوجوب والعزيمة على الفعل فيجوز نسخه ولايلزم منـه بداء لان المسئلة مصورة فيما اذا كان النهى تناول عين المأمور به والامر تناول الفعل فلو جوزنا نسخه قبل وقت الفعل لم يبق للامر فائدة فيما وضع الامر له فاما اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل فليس الامر بموضوع لهما فلا يدل الامر عليهما بطريق الحقيقة ولا بطريق المجاز ايضا لان قوله افعلوا لايصلح عبارة عن اعزموا واعتقدوا بوجه فثبت ان الامر امر بالفعل لاغير فكان النسخ قبل وقت الفعل مؤديا الى سقوط الفائدة عن الامر والى البداء ❊ والحجة لعامة العلماء السنة والدليل المعقول اما السنة كما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ مازاد على الخمس وكان ذلك نسخا قبل التمكن من الفعل الا انه كان بعد عقد القلب عليه فدل وقوعه على الجواز وزيادة ❊ فان قيل هذا خبر غير ثابت والمعتزلة ينكرون المعراج اصلا ومن اقربه منهم ومن غيرهم يقولون لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوات وذلك شئ زاده القصاص فيه كما زادوا غيره والدليل عليه انه لابد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على ما زعمتم للامة لاللنبى عليه السلام خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد لازمة لانه لايتصور قبل العلم ❊ ولئن سلمنا انه ثابت فهو مخالف للدليل العقلى الذى بينا ❊ ومن شرط قبول الخبر ان لايخالف الدليل العقلى ❊ ولئن سلمنا انه ليس بمخالف له فلا نسلم ان ذلك كان فرضا بطريق العزم بل فوض ذلك الى رأى رسوله ومشيته فاذا اختار الخمس تقرر الفرض ❊ قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة بالقبول وهو في معنى التواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل ونقدو الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القول بكونه من زيادات القصاص ❊ قال عبد القاهر البغدادى وليس انكار القدرية خبر المعراج الا كانكارهم خبر الرؤية والقدر واخبار الشفاعة وعذاب القبر والحوض والميزان والخبر الصحيح لايرد بطعن مخالفة من اهل الاهواء كما لم يرد خبر المسح على الخفين بطعن الروافض والخوارج فيه وكما لم يرد خبر الرجم بانكار الخوارج الرجم ❊ وهو ليس بمخالف للدليل العقلى على مانبينه ❊ وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد في حق الامة فاسد لان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاصل لهذه الامة وقد وجد منه عقد القلب على ذلك ❊ قال ابو اليسر رحمه الله ظهر في الانتهاء ان المبتلى بالقبول

فكان ذلك بعد العقد لانه صلى الله وسلم اصل هذه الامة فصح النسخ بعد وجود عقـده ولم يكن ثمه تمكن من الفعـل

ولان النسخ صحيح بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل اومدة يصلح للتمكن من جزء منه وان كان ظاهر الامر يحتمل كلــه لان الادنى يصلح مقصودا بالابتلاء فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وعلى حقيته يصلح ان يكون مقصودا منفصلا عن الفعل الا ترى ان الله ابتلانا بما هو متشابه لا يلزمنا فيه الا اعتقاد الحقية فيه فدل ذلك على ان عقد القلب يصلح اصلا

والاعتقاد كان النبي صلى الله عليه وسلم دون امته وانه كان مبتلى بالقبول فى حق نفسه وفى حق امته فانه عليه السلام يجوز ان يبتلى بامته كما يبتلى بنفسه لتوفر شفقته على امته كشفقة الاب على الولد والاب يبتلى بالولد كما يبتلى بنفسه ❊ وقولهم لم يكن ذلك فرضا عزما كلام فاسد لانه ثبت فى الحديث انه سأل التخفيف على امته غير مرة وكان موسى عليهما السلام يحثه على ذلك ومازال يسأل ذلك ويجيبه ربه اليه حتى انتهى الخمس فقيل له لو سألت التخفيف ايضا فقال انا استحيى فتبين ان ذلك لم يكن مفوضاً الى اختياره بل كان نسخا على وجه التخفيف بسؤاله بعد الفرضية ❊ وقد تمسك عامة الاصوليين بقصة ابراهيم عليه السلام فان الامر بذبح الولد قد نسخ قبل التمكن من الفعل بطريق التحويل الى الشاة كنسخ التوجه من بيت المقدس الى الكعبة وقد مر الكلام فيه ﴿قوله﴾ ولان النسخ بيان لدليل المعقول ❊ وتقريره ان النسخ جائز بالاجماع بعد وجود جزء من الفعل اومدة تصلح للتمكن من جزء منه يعنى اذا امر بالفعل مطلقا بان قيل افعلوا كذا فى مستقبل اعماركم يجوز نسخه بالنهى عنه بعد وجود اصل الفعل الذى هو جزء مما تناوله مطلق الامر اوبعد مضى جزء من الزمان يسع اصل الفعل ولولا النسخ لكان الامر متناولا لجميع العمر ❊ وليس المراد منه ان الامر اذا ورد بفعل مثل ان يقال صلوا ركعتين اوصوموا غدا فبعد اداء جزء من الصلوة اوجزء من الصوم اوبعد مضى زمان يسع جزأ من الصلوة والصوم يجوز نسخه بالاجماع على ما يوهم ظاهر الكلام لان ذلك من الصور المتنازع فيها بل المراد ما ذكرنا ❊ لان الادنى يصلح مقصودا يعنى انما صح النسخ بعد ما ذكرنا لان الادنى اى ادنى ما ينطلق عليه اسم ذلك الفعل يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ولا يؤدى ذلك النسخ الى البداء والجهل بعاقبة الامر فكذلك عقد القلب على حسن المأمور به وحقيته اى وجوبه وثبوته يصلح ان يكون مقصودا بالابتلاء ❊ منفصلا عن الفعــل اى بدون الفعل وكان النسخ بعد عقد القلب على الحكم وحقيته قبل التمكن من الفعل بيانا ان المراد كان عقد القلب عليه الى هذا الوقت واعتقاد الفرضية فيه دون مباشرة العمل ❊ وهذا فى الحقيقة استدلال بجواز اصل النسخ على جوازه قبل التمكن من الفعل ❊ وعبارة بعض المشايخ فيه ان الدليل لما قام على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان ينسخ قبل وقت الفعل اوبعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بهذا القدر وهذا ابتلاء صحيح لان الايمان رأس الطاعات فيجوز ان يبتلى الله تعالى عباده بقبول هذه العبــادة ايمانا ولا يلزم منه البداء ❊ والدليل عليه ان الامر كما يسقط عن المأمور بنسخه يسقط عنه بموته وعجزه عن الفعل ثم اذا لم يكن مستحيلا ان يؤمر بالشئ ثم لا يصل الى فعــله بعارض من عجز يحول بينــه وبين المأمور به اوموت يقطعه عنه وقد يؤمر المسلم بقتل الكافر فيتوجه اليه بسيفه ثم يقتل قبل ان يصل اليه او يصيبه آفة تحول دون قصده لا يستحيل ان لا يصل الى فعله بعارض النسخ ايضا ❊ يوضحه انه لو قرن البيان صريحا بالامر بان قال افعل كذا فى وقت كذا ان لم انسخه

عنك صح ذلك واستقام كما لو قال افعل في وقت كذا ان تمكنت منه وتكون الفائدة في الحال هى القبول بالقلب واعتقاد الحقية فكذلك يصح بعد الامر بطريق النسخ ﴿ قوله ﴾ ولان الفعل لا يصير قربة دليل آخر على صلاحية الاعتقاد مقصودا بدون الفعل وهو يتضمن ابطال قول الخصم ان الفعل هو المقصود لا غير * وبيانه ان الفعل لا يصير قربة اى سبب نيل الثواب الا بعزيمة القلب بالاتفاق ولقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات وعزيمة القلب قد تصير قربة بدون الفعل بدليل قوله عليه السلام من هم بحسنة فلم يعملها كتبت له حسنة الحديث * والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فان الاقرار الذى هو فعل يحتمل السقوط وكذا الطاعات التى هى من افعال الجوارح مع كونها من اركان الايمان عند قوم تحتمل السقوط بعوارض والتصديق الذى هو عزيمة القلب لا يحتمل السقوط بحال ولهذا كان ترك العزيمة اى ترك الاعتقاد كفرا وترك العمل فسقا * فاذا كان كذلك اى كان الشان كما ذكرنا صلح ان يكون عقد القلب مقصودا بالابتلاء دون الفعل لكونه اهم ولا يكون ذلك بداء الا ترى ان الواحد منا قد يأمر عبده بشئ ومقصوده من ذلك ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك بعد حصول هذا المقصود قبل ان تمكن من مباشرة الفعل ولا يجعل ذلك دليل البداء وان كان الآمر ممن يجوز عليه البداء فلان لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعد عزم القلب واعتقاد الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز عليه البداء اولى ﴿ قوله ﴾ الا ترى ان غير الحسن لا يثبت توضيح لصلاحية الاعتقاد مقصودا وجواب عن لزوم اجتماع الحسن والقبح في شئ واحد يعنى لا يثبت حقيقة الحسن للفعل المأمور به بالتمكن من الفعل قبل وجوده لان الحسن صفة له فلا يتحقق قبل وجوده ولابد للنسخ من تحقق المأمور به ليكون الناسخ بيانا لانتهاء حسنه ومثبتا لقبح ما يتصور من امتثاله في المستقبل ثم لما جاز النسخ بالاجماع بعد التمكن من الفعل قبل حصول حقيقته لابد من ان يكون صحته مبنية على كون الاعتقاد مقصودا بالامر كالفعل ليصلح الناسخ بيانا لانتهاء حسنه اذ لم يصلح ان يكون بيانا لانتهاء حسن الفعل لاستحالة انتهاء الشئ قبل وجوده ولما جاز ذلك بعد التمكن لما ذكرنا ولم يلزم منه بداء واجتماع الحسن والقبح في شئ واحد جاز قبل التمكن ايضا لوجود هذا المعنى * وقوله * وقول القائل كذا جواب عن قولهم الفعل هو المقصود اى اذا قال افعلوا على سبيل الطاعة يكون امرا بعقد القلب كما هو امر بالفعل لان الطاعة لا تتصور بدون عقد القلب على حقية المأمور به فكان الامر موجبا للعقد والفعل جميعا فيجوز ان يكون احد الامرين وهو العقد مقصودا لازما لكونه اهم والآخر وهو الفعل مترددا بين ان يكون مقصودا و بين ان لا يكون كذلك * وتبين بما ذكرنا ان الفعل بعينه ليس بمقصود في اوامر الله تعالى بل المقصود هو الابتلاء ولا يحصل الابتلاء الا بكون وجوب الاعتقاد من مواجب الامر ولهذا لو فعل المأمور به ولم يعتقد وجوبه لا يصح فعله فكان هو مقصوداً لازما بخلاف اوامر العباد فان المقصود منها ليس الا طلب الفعل لانها لا تكون

ولان الفعل لا يصير قربة الا بعزيمة القلب وعزيمة القلب قد تصير قربة بلا فعل والفعل في احتمال السقوط فوق العزيمة فاذا كان كذلك صلح ان يكون مقصودا دون الفعل الا يرى ان عين الحسن لا يثبت بالتمكن من الفعل وقول القائل افعلوا على سبيل الطاعة امر بعقد القلب لا محالة فيجوز ان يكون احد الامرين مقصودا لازما والآخر يتردد بين الامرين والله اعلم

بطريق الابتلاء وانما تكون بحر النفع وذلك يحصل بالفعل لابعقد القلب ❊ فان قيل ❊ الابتلاء كما يحصل بوجوب العقد يحصل بوجوب الفعل فكان كلاهما مقصودا ❊ قلنا ❊ نعم من حيث الظاهر كلاهما مقصود ولكن تبين بالنسخ ان المراد كان هو الابتلاء بالاعتقاد كما اذا نسخ بعد الفعل مرة وقد كان الامر مطلقا يتبين ان الابتلاء كان بالفعل مرة او مدة الفعل كانت مقصورة على هذا الزمان وان كان مطلق الامر يتناول الازمنة كلها بدليل انه لو لم يرد النسخ وجب الفعل فى الازمنة كلها بقضية الامر والله اعلم

﴿ باب تقسيم الناسخ ﴾

اعلم ان الناسخ يطلق على الله تعالى يقال نسخ الله تعالى التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة ومنه قوله تعالى ماننسخ من آية وقوله عز اسمه فينسخ الله مايلقى الشيطان ❊ وعلى الحكم الثابت كما يقال وجوب صوم رمضان نسخ وجوب صوم عاشوراء ❊ وعلى من يعتقد نسخ الحكم كما يقال فلان ينسخ القرآن بالسنة اى يعتقد ذلك ❊ وعلى الطريق المعرف لارتفاع الحكم من الآية وخبر الرسول ونحوهما عند من جوز النسخ بغيرهما وهو المراد ههنا ❊ ولا خلاف ان اطلاقه على المتوسطين مجاز وانما الخلاف فى الطرفين فعندنا اطلاقه على الله تعالى حقيقة وعلى الطريق المعرف مجاز وعند المعتزلة على العكس والنزاع لفظى ❊ الحجج اربع وفى بعض النسخ اربعة على تأويل الدلائل ﴿ قوله ﴾ اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين كانه اراد بقوله لما نبين ماذكر فى باب شروط القياس ان من شرطه ان يتعدى الى فرع لانص فيه اذا لتعدية بمخالفة النص مناقضة حكم النص وهو باطل ❊ واعلم ان القياس المظنون لايكون ناسخا لشئ عند الجمهور سواء كان جليا او خفيا ونقل عن ابى العباس بن شريح من اصحاب الشافعى رحمهم الله ان النسخ يجوز به لان النسخ بيان كالتخصيص فاجاز التخصيص به جاز النسخ به ايضا ❊ وكان ابو القاسم الانماطى من اصحابه لايجوز ذلك بقياس انشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس هو مستخرج من القرآن يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا فى الحقيقة نسخ الكتاب بالكتاب ونسخ السنة بالسنة بثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون محالا به على الكتاب والسنة اذ لقياس بمنزلة محال النص ❊ وذكر فى بعض الكتب ان النسخ يجوز عند ابى القاسم بالقياس الجلى دون الخفى قال الغزالى رحمه الله لفظ الجلى مبهم ان اراد به المقطوع به فهو صحيح واما المظنون فلا ❊ تمسك الجمهور باتفاق الصحابة رضى الله عنهم فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأى بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الآحاد حتى قال عمر رضى الله عنه فى حديث الجنين كدنا ان نقضى فيه برأينا وفيه سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ❊ وقال على رضى الله عنه لو كان الدين بالرأى لكان باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكنى رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسح على ظاهر الخف دون باطنه ❊ وبان ماتقدم على القياس المظنون الذى ينسخ

﴿ باب تقسيم الناسخ ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه الحجج اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس اما القياس فلا يصلح ناسخا لما نبين ان شاء الله تعالى

به لا يخلو من ان يكون قطعيا اوظنيا فان كان قطعيا فلا يجوز نسخه به لانعقاد الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى ❊ وان كان ظنيا فلانسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما يثبت مشروطا برجحانه على مايعارضه وينافيه اذلو ترجح عليه قياس آخر بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضيا للحكم فتبين من القياس الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا اوان لا ثبوت له فلا دفع ولانسخ ❊ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فنقوض بدليل العقل والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ وكيف يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال ❊ وماذكره الانماطى ضعيف ايضا فان الوصف الذى به يرد الفرع الى الاصل المنصوص عليه فى الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى فى الحكم الثابت بالنص حتى لوكان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه جاز النسخ فيه ايضا كالنص ❊ واختلفوا ايضا فى جواز كون القياس منسوخا ❊ فنهم من منع من ذلك مطلقا كالحنابلة وعبد الجبار فى قول مصيرا منهم الى ان القياس اذا كان مستنبطا من اصل فالقياس باق ببقاء الاصل فلا يتصور رفع حكمه مع بقاء اصله * ومنهم من جوز نسخ القياس الموجود فى زمن النبى عليه السلام دون ماوجد بعده كابى الحسين البصرى واختيار العامة ان لايكون منسوخا كما لايكون ناسخا لان مابعد القياس قطعيا كان اوظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو رجحانه لرجحان القاطع والظنى المتأخر عنه والالما صلح لنسخ المتقدم واذا زال شرط العمل به فلاحكم له فلا رفع ولانسخ ❊ وذكر فى الميزان نسخ القياس لايجوز بالقياس ولابدليل فوقه لماذكرنا ان النسخ انتهاء الحكم الشرعى وبالدليل المعارض اذا كان فوقه تبين ان ذلك القياس لايصح واذا كان مثله لايبطل حكم الاول ويعمل المجتهد بالثانى اذا ترجح عنده على مامر ❊ قال ابو الحسين نسخ القياس فى المعنى يجوز بنص متقدم وباجماع وبقياس نحو ان يجتهد بعض الناس فيحرم شيئا بقياس بعد مااجتهد فى طلب النصوص ثم يظفر بنص بخلاف قياسه اويجمع الامة على خلاف قياسه او يظفر هو بقياس اولى من قياسه الاول فيلزم فى كل الاحوال ترك قياسه الاول ولايسمى ذلك نسخا لان القياس الاول انما عمل به بشرط ان لايعارضه قياس اولى منه ولانص ولااجماع ❊ هذا انما يتم هذا على القول بان كل مجتهد مصيب لانه يقول ان هذا القياس قد تعبد به ثم رفع فاما من لايقول كل مجتهد مصيب فانه لايقول قد تعبد به فلا يمكن نسخ التعبد به ❊ ﴿قوله﴾ واما الاجماع فكذا ❊ الاجماع يجوز ناسخا للكتاب والسنة والاجماع عند بعض مشايخنا منهم عيسى بن ابان واليه ذهب بعض المعتزلة تمسكوا بما روى ان عثمان رضى الله عنه لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رضى الله عنهما كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك ياغلام فدل على جواز النسخ بالاجماع ❊ وبان المؤلفة قلوبهم سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد فى زمان ابى بكر رضى الله عنه ❊ وبان الاجماع

واما الاجماع فقد ذكر بعض المتأخرين انه يصح النسخ به والصحيح ان النسخ به لايكون الا فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم والاجماع ليس بحجة فى حيوته لانه لااجماع دون رأيه والرجوع اليه فرض واذا وجد منه البيان كان منفردا بذلك لامحالة واذا صار الاجماع واجب العمل به لم يبق النسخ مشروعا وانما يجوز النسخ بالكتاب والسنة وذلك اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ونسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة وذلك كله جائز عندنا

حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازبه الزيادة على النص التي هي نسخ فبالاجماع اولى ❊ وعند جمهور العلماء لايجوز النسخ به لان الاجماع عبارة عن اجتماع الاراء في شئ ولا مجال للرأي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشئ عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقنا على ان لانسخ بعده وفي حال حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون رأيه وكان الرجوع اليه فرضا واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه وانما يكون الاجماع موجبا العلم بعده ولانسخ بعده فعرفنا ان النسخ بدليل الاجماع لايجوز ❊ وهذا الدليل وان لم يفصل بين كون الاجماع ناسخا للكتاب والسنة وبين كونه ناسخا للاجماع في عدم الجواز الا ان الشيخ رحمه الله ذكر في آخر باب حكم الاجماع ان نسخ الاجماع باجماع آخر جائز فيكون ماذكرهنا محمولا على عدم جواز نسخ الكتاب والسنة به دفعا للتناقض * والفرق على مااختاره ان الاجماع لاينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخالهما ولو وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر ثبت عندهم انه ناسخ للكتاب والسنة ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع آخر على خلاف الاول ❊ ولكن عامة الاصوليين انكر واكون الاجماع ناسخا لشئ اومنسوخا بشئ لما بينا انه لايصلح ناسخا للكتاب والسنة ولايصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا لعدم تصور حدوث كتاب اوسنة بعد وفات النبي عليه السلام ❊ وكذا لايصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع الثاني ان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذا لاجماع لايكون باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من بعد لم يجز ذلك الا الدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب اوسنة اولدليل كان موجوداً اوخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب اوسنة بعد وفاته عليه السلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعهم على الخطأ ❊ وكذا لايصلح ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر ❊ واما تمسكهم بقصة عثمان رضي الله عنه فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع لو ثبت كون المفهوم حجة قطعا حتى يكون معنى الآية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة فلا يكون لامه السدس بل الثلث وثبت ايضا ان لفظ الاخوة لاينطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم النسخ على انه لايلزم النسخ بالاجماع على تقدير ثبوتهما ايضا لامكان تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على الحجب خطأ وحينئذ يكون الناسخ هو النص لا الاجماع ❊ وكذا تمسكهم بسقوط نصيب المؤلفة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف في موضعه ﴿ قوله ﴾ وقال الشافعي بفساد القسمين الآخرين هما مسئلتان احدهما نسخ الكتاب

ل الشافعي رحمه الله بفساد نسمين الآخرين واحتج نوله تبارك وتعالى ما ننسخ ن آية او ننسها نأت بخير نها او مثلها وذلك يكون ن الآيتين والسنتين فاما القسمين الاخرين فلا احتج بقوله تعالى قل ايكون لي ان ابدله من لقاء نفسي فثبت ان السنة لاتنسخ الكتاب

بالسنة المتواترة وهو جائز عند جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي ❁ ونص الشافعي رحمه الله في عامة كتبه انه لايجوز وهو مذهب اكثر اهل الحديث ❁ ثم اختلفوا في ذلك فقال بعضهم لا يجوز ذلك عقلا وهو الظاهر من مذهب الشافعي واليه ذهب الحارث المحاسبي وعبدالله بن سعيد والقلانسي من متكلمي اهل الحديث واحمد بن حنبل في رواية عنه ❁ وقال بعضهم يجوز ذلك عقلا ولكن الشرع لم يرد به ولو ورد به كان جائزا وبه قال ابن شريح في احدى الروايتين عنه وقال بعضهم قد ورد الشرع بالمنع من ذلك وهو قول ابي حامد الاسفرايني ❁ والثانية نسخ السنة بالكتاب وهو جائز ايضا عند جميع من قال بالجواز في المسئلة الاولى وعند بعض من انكر الجواز فيها منهم عبدالقاهر البغدادي وابو المظفر السمعاني ❁ وذكر عن الشافعي رحمه الله في كتاب الرسالة القديمة والجديدة مايدل على ان نسخ السنة بالقرأن لايجوز ولوح في موضع آخر بما يدل على جوازه فخرجه اكثر اصحابه على قولين احدهما انه لا يجوز وهو الاظهر من مذهبه والآخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكره السمعاني في القواطع ❁ واستدل من انكر الجواز عقلا في المسئلة الاولى بان المنسوخ ما كان منسوخا في عهد النبي عليه السلام والخبر يصير متواترا بعده فلا يجوز ان يكون المعرفة بكونه منسوخا موقوفة عليه ولهذا لم يجز النسخ بالاجماع اذلو جاز به النسخ لصارت المعرفة بنسخه موقوفة على انعقاد الاجماع في الزمان المستقبل على نسخه ❁ وربما بنوا هذه المسئلة على جواز الاجتهاد للنبي عليه السلام فقالوا لما جاز له الاجتهاد فيما لم يوح اليه لم نامن في تجويز نسخ القرآن بالسنة ان تكون السنة الناسخة صادرة عن الاجتهاد فيقع حينئذ نسخ القرآن بالاجتهاد وهو غير جائز ❁ قالوا ولهذا اخرنا التخصيص بالسنة لجوازه بالاجتهاد والقياس عندنا ❁ واستدل من قال بعدم الجواز شرعا بقوله تعالى ماننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها فانه يدل على ان الآية لاتنسخ الا بآية لانه تعالى قال نأت بخير منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس المبدل لان قول القائل لا آخذ منك درهما الا آتيك بخير منه يفيد انه ياتي بدرهم خير من الدرهم المأخوذ والسنة ليست خيرا من القرآن ولا مثلا له ولا من جنسه بلاشك لان القرآن كلام الله تعالى وهو معجز والسنة كلام الرسول عليه السلام وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها ❁ ولانه تعالى قال نأت وهو يدل على ان الآتي بالخير او المثل هو الله تعالى لان الضمير له وذلك لايكون الا والناسخ قرآن لاسنة ويؤكده سياق الآية وهو قوله تعالى الم تعلم ان الله على كل شيء قدير لاشعاره بان الآتي به هو الله تعالى ❁ وتمسك بعضهم بهذه الآية لعدم الجواز في المسئلة الثانية فقالوا لما دلت الآية على اشتراط المماثلة والمجانسة في النسخ حتى لم يجز نسخ الكتاب بالسنة لعدم الشرطين لايجوز نسخ السنة بالكتاب لفوات الشرطين واليه اشار الشيخ بقوله وذلك بين الآيتين اى الاتيان بالمثل او بالخير انما يتحقق بين الآيتين او السنتين لوجود المجانسة التي هي شرط النسخ بينهما فاما في القسمين الآخرين فلا اى

واحتج بقوله صلى الله عليه اذا روى لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافق الكتاب فاقبلوه والا فردوه وقال ولان في هذه صيانة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الطعن لانه لو نسخ القرآن به او سنته كما نسخت بالكتاب لكان مدرجة الى الطعن فكان التعاون به اولى

فلا يتحقق ذلك ❊ ولكن هذا التمسك ضعيف لان ظاهر هذا النص يقتضى الاتيان بالمثل او بالخير فى نسخ الآية لا فى مطلق النسخ اذلم يقل ماننسخ من شئ فلا يصح هذا الاستدلال ولهذا لم يذكر شمس الائمة وعامة الاصوليين هذا التمسك فى كتبهم بل تمسكوا بهذه الآية فى المسئلة الاولى لاغير ❊ واستدلوا فى المسئلة الاولى ايضا بقوله تعالى قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع الا مايوحى الى اخبر ان الرسول عليه السلام ليس اليه ولاية التبديل وانه يتبع لما اوحى اليه لامبدل له والتبديل باطلاقه يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فينتفى الامران جميعا ولايكون له ولاية تبديل الحكم كما لايكون له ولاية تبديل اللفظ ❊ وبقوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق على كتاب الله تعالى فاقبلوه وماخالف فردوه امر بالرد عند المخالفة ولابد للنسخ من المخالفة فكيف يجوز النسخ بها ❊ وفى المسئلة الثانية بقوله تعالى لتبين للناس مانزل اليهم جعل قول الرسول عليه السلام بيانا للمنزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها ❊ وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ والسنة شئ فيكون الكتاب بيانا لحكمه لارافعا له وذلك فى ان يكون مؤيدا لها ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا ❊ ثم بين الشيخ لهم من المعقول دليلا يشمل المسئلتين فقال ولان فى هذا اى فى عدم جواز نسخ احدهما بالآخر صيانة الرسول عليه السلام عن شبهة الطعن لانه لو نسخ الكتاب به اى بالحديث يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف مازعم انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه وهو معنى قوله لكان مدرجة الى الطعن اى طريقا ووسيلة اليه فكان التعاون به اى بكل واحد اولى من المخالفة يعنى جعل كل واحد منهما معينا للآخر ومؤيدا له اولى من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن ❊ ولايقال فى نسخ الكتاب بالكتاب مثل هذه المدرجة ايضا فان الطاعن يقول كيف نعتمد قوله فى ان هذا الكلام من الله تعالى وقد تمكنه ان يقول ان الله تعالى يقول بخلافه لانهم يقولون ان الله تعالى اجاب عن هذا الطعن بقوله قل نزله روح القدس من ربك بالحق فلايكون فى تجويز نسخ الكتاب بالكتاب تعريضه للطعن بخلاف مانحن فيه ﴿قوله﴾ واحتج بعض اصحابنا منهم الشيخ ابو منصور رحمه الله ❊ فى ذلك اى فى جواز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف فان الوصية لهم كانت فرضا بموجب هذه الآية ثم نسخت بقوله عليه السلام لاوصية لوارث وهذا الحديث فى قوة المتواتر اذ المتواتر نوعان متواتر من حيث الرواية ومتواتر من حيث ظهور العمل به من غير نكير فان ظهوره يغنى الناس عن روايته وهو بهذه المثابة فان العمل ظهر به مع القول من ائمة الفتوى بلا تنازع فيجوز النسخ به وقد ذكر ابو الحسن الكرخى عن ابى يوسف رحمهما الله انه يجوز نسخ الكتاب بمثل خبر المسح لشهرته ❊ ولايجوز ان

قد احتج بعض اصحابنا فى ذلك بقوله تبارك وتعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين فى الآية فرض هذه الوصية ثم نسخت بقول النبى صلى عليه وسلم لاوصية لوارث

يقال انما ثبت النسخ بآية المواريث لان فيها ايجاب حق آخر بطريق الارث وثبوت حق بطريق لاينا فى ثبوت حق آخر بطريق آخر كما فى حق الاجانب وبدون المنافاة لايثبت النسخ ولايجوز ان يقال لعل ناسخه مما انزل فى القرآن ولكن لم يبلغنا لانتساخ تلاوته مع بقاء حكمه لان فتح هذا الباب يؤدى الى القول بالوقف فى جميع احكام الشرع اذما من حكم الا ويتوهم فيه ان ناسخه نزل ولم يبلغنا لانتساخ تلاوته ❁ والى امتناع تعيين ناسخ ومنسوخ ابدا اذمامن ناسخ الا ويحتمل ان يقدر ان يكون الناسخ غيره ومامن منسوخ حكمه الا ويحتمل ان يقدر اسناد ذلك الحكم الى غيره وفيه خرق الاجماع لانعقاده على ان ماوجد صالحا لاثبات الحكم هو المثبت وماوجد صالحا لنسخ الحكم هو الناسخ وان احتمل اضافة الحكم والنسخ الى غير ماظهر مع عدم الظفر به بعد البحث التام عنه ❁ قال الشيخ رحمه الله وهذا الاستدلال غير صحيح لوجهين ❁ احدهما انا لانسلم ان نسخ الوصية ثبت بهذا الحديث بل ثبت بآية المواريث فانها نزلت بعد اية الوصية بالاتفاق ❁ وبيانه اى بيان ثبوت النسخ بالآية انه تعالى رتب الارث على وصية منكرة بقوله عز ذكره من بعد وصية يوصى بها اودين والوصية الاولى كانت معهودة معرفة باللام فانه تعالى قال الوصية للوالدين والاقربين فلو كانت تلك الوصية المفروضة باقية مع الميراث ثم نسخت بالحديث كما زعموا لوجب ترتيب الميراث على الوصية المعهودة المفروضة ثم على الوصية السافلة بان قيل من بعد الوصية للوالدين والاقربين ومن بعد وصية اوصيتم بها للاجانب فلما رتب الارث على الوصية المطلقة السافلة دل على نسخ الوصية المقيدة المفروضة لان الاطلاق بعد التقييد نسخ كما ان التقييد بعد الاطلاق نسخ لتغاير المعنيين ❁ ولايقال المعرفة اذا اعيدت نكرة كانت الثانية عين الاولى على مامر فى باب الفاظ العموم فيكون هذه الوصية عين الاولى فلايكون فى الآية اشارة الى نسخها فيتحقق النسخ بالسنة ❁ لانا نقول ذلك الاصل غير مسلم عند بعض العلماء فان صدر الاسلام ابا اليسر فى اصول الفقه ان الشئ اذا ذكر بلفظ النكرة بعد ماذكر بلفظ المعرفة كانت النكرة غير المعرفة فان من قال رأيت الرجل ثم قال رأيت رجلا يكون المذكور آخرا غير المذكور اولا ❁ ولئن سلم فذلك اذا لم يمنع عنه مانع وقد تحقق المانع ههنا فانهم اجمعوا ان الميراث بعد الوصية للاجانب ومستند الاجماع هذا النص فلو صرفت الوصية المذكورة فيه الى المعهودة وقد نسخت المعهودة بلاخلاف لم يبق فيه دلالة على تأخر الميراث عن الوصية وهو خلاف الاجماع ❁ والثانى اى الوجه الثانى لبيان فساد هذا الاستدلال ان النسخ نوعان ❁ احدهما ابتداء بعد انتهاء محض اى اثبات حكم ابتداء على وجه يكون دليلا على انتهاء حكم كان قبله بالكلية كنسخ المسالمة بالمقاتلة ونسخ اباحة الخمر بحرمتها ❁ والثانى نسخ بطريق الحوالة وهو ان تحول الحكم من محل الى محل آخر من غير ان ينتهى بالكلية كنسخ القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فان اصل فرض التوجه الى القبلة لم يسقط به ولكن حول من بيت المقدس الى الكعبة

وهذا الاستدلال صحيح لوجهين احدهما ان النسخ انما ثبت بآية المواريث وبيانه انه قال من بعد وصية يوصى بها اودين فرتب الميراث على وصية نكرة والوصية الاولى كانت معهودة فلو كانت تلك الوصية باقية مع الميراث ثم نسخت بالسنة لوجب ترتيبه على المعهود فصار الاطلاق نسخا للقيد كما يكون القيد نسخاً للاطلاق والثانى ان النسخ نوعان احدهما ابتداء بعد انتهاء محض والثانى بطريق الحوالة كما نسخت القبلة بطريق الحوالة الى الكعبة

وكنسخ الامر بذبح الولد الى الشاة عند اكثر الاصوليين * وهذا النسخ اى نسخ الوصية للوالدين والاقربين من النوع الثانى * وبيانه اى بيان كونه نسخا بطريق التحويل ان الله تعالى فوض الايصاء فى الوالدين والاقربين الى العباد بشرط ان يراعوا الحدود ويبنوا حصة كل قريب بحسب قرابته واليه اشار بقوله بالمعروف ثم لما كان الموصى لايحسن التدبير فى مقدار مايوصى لكل واحد منهم بجهله وربما كان يقصد الى المضارة فى ذلك تولى الله تعالى بنفسه بيان ذلك الحق على وجه يتيقن به انه هو الصواب وان فيه الحكمة البالغة وقصره على حدود لازمة لايمكن تغييرها نحو السدس والثلث والثمن وغيرها * تغيرها الحق اى تحول من جهة الايصاء الى الميراث * وقوله فتحول تفسير التغيير * والى هذا اى الى ما ذكرنا انه نسخ بطريق التحويل اشار الله تعالى بقوله يوصيكم الله فى اولادكم حيث اطلق لفظ الايصاء اى الايصاء الذى فوض اليكم تولاه بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره لجهلكم * وبقوله جل ذكره لاتدرون ايهم اقرب لكم نفعا اى لاتعلمون من انفع لكم من هؤلاء فى الدنيا والآخرة فتولى الله تعالى قسمة الميراث بينكم كما يقتضيه علمه وحكمته ولم يكلها اليكم ان الله كان عليما بالحكمة حكيما فى القسمة * ولما بين بنفسه ذلك الحق بعينه انتهى حكم تلك الوصية لحصول المقصود باقوى الطرق كمن امر غيره باعتاق عبده ثم اعتقه بنفسه ينتهى به حكم الوكالة لحصول المقصود بمباشرة الموكل الاعتاق بنفسه والى هذا اشار النبى صلى الله عليه وسلم بقوله ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث فان الفاء يدل على سببية الاول كقولك زارنى فاكرمته يعنى انتفاء الوصية باعتبار ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه فان الوصية انما وجبت لتبين حق القريب فاذا تبين حقه ببيان صاحب الشرع لم تبق الوصية مشروعة * وهو معنى قوله بهذا الفرض اى المذكور فى الآية نسخ الحكم الاول وهو وجوب الوصية * قال شمس الائمة رحمه الله بعد تقرير هذا الوجه ولكنا نقول بهذا الطريق يجوز ان يثبت انتهاء حكم وجوب الوصية للوالدين والاقربين فاما انتفاء حكم جواز الوصية لهم فلا يثبت بهذا الطريق الا ترى ان بالحوالة وان لم يبق الدين واجبا فى الذمة الاولى فقد بقيت الذمة محلا صالحا لوجوب الدين فيها وليس من ضرورة انتفاء وجوب الوصية لهم انتفاء الجواز كالوصية للاجانب فعرفنا انه انما نسخ وجوب الوصية لهم لضرورة نفى اصل الوصية وذلك ثابت بالسنة وهو قوله عليه السلام لاوصية لوارث فمن هذا الوجه يتقرر الاستدلال بهذه الآية ﴿ قوله ﴾ ومنهم من احتج يعنى فى جواز نسخ الكتاب بالسنة بان حكم الامساك فى البيوت فى حق الزوانى الثابت بقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ بالسنة وهى قوله عليه السلام والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اذ ليس فى الكتاب مايمكن اضافة ايجاب الرجم ونسخ الامساك اليه * وهو ضعيف ايضا لانهم يقولون لانسلم نسخه بالسنة فانها لاتصلح ناسخة بالاتفاق لكونها من الآحاد بل النسخ ثبت بالكتاب على ماروى عن عمر رضى الله عنه ان الرجم كان ممايتلى فى القرآن وقال

هذا النسخ من القبيل
الى وبيانه ان الله تعالى
بحق الايصاء فى الاقربين
الى العباد بقوله تعالى
الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ثم تولى بنفسه
بيان ذلك الحق وقصره
على حدود لازمة تعين بها
ذلك الحق بعينه فتحول
من جهة الايصاء الى الميراث
والى هذا اشار بقوله
يوصيكم الله فى اولادكم اى
الذى فوض اليكم تولى
بنفسه اذ عجزتم عن مقاديره
الايصاء الا ترى الى قوله
لاتدرون ايهم اقرب لكم
نفعا وقد قال النبى صلى الله
عليه وسلم ان الله تعالى
اعطى كل ذى حق حقه
فلا وصية لوارث اى بهذا
الفرض نسخ الحكم الاول
انتهى ومنهم من احتج
بقول الله تعالى فامسكوهن
فى البيوت نسخ باثبات
الرجم بالسنة الا انا قد
بينا عن عمر ان الرجم
مما يتلى ولان قوله جل
ذكره او يجعل الله لهن
سبيلا مجمل فسرته السنة

لولا ان الناس يقولون زاد عمر فی كتاب الله لكتبت على حاشية المصحف الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم فكان هذا نسخ الكتاب بالكتاب اولا ثم نسخ تلاوة الناسخ و بقي حكمه * وقيل * نسخ حكم الامساك بآية الجلد وهي تتناول البكر والثيب ثم خصت الثيب بحديث الرجم وخبر الواحد يصلح مخصصا عندهم وان لم يصلح ناسخا * او يجعل الله لهن سبيلا مجمل فسرته السنة يعني ولئن سلمنا ان الرجم ثبت بالسنة فذلك بطريق تفسير المجمل لا بطريق النسخ فان حكم الامساك فى البيوت كان موقتا بما هو مجمل وهو قوله تعالى او يجعل الله لهن سبيلا فان اوهذه بمعنى الى ان ثم فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك المجمل بقوله خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلا البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الحديث وتفسير المجمل بالسنة جائز بالاتفاق فانتهى ذلك الحكم بهذا البيان كانتهاء الصوم بالليل فلا يكون من باب النسخ ﴿ قوله ﴾ واحتج بعضهم اى بعض من جوز نسخ الكتاب بالسنة بقوله تعالى وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار فعاقبتم فآتوا الذين ذهبت ازواجهم مثل ما انفقوا فان هذا الحكم وهو ايتاء الزوج مثل ما انفق حكم نسخ بالسنة اذ لا يتلى ناسخه فى القرآن * وهذا الاستدلال غير صحيح ايضا * لان هذا اى قوله تعالى وان فاتكم شئ الآية * فيمن اى فى شان من ارتدت امرأة ولحقت بدار الحرب ان يعطى زوجها بدل من من اى فى اعطاء من ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب ماعزم فيها من الصداق معونة له فى دفع الخسران * ويحتمل ان يكون ذلك على سبيل الندب كما قال شمس الائمة فلا يكون منسوخا * و يحتمل ان يكون بطريق الوجوب ولكن من مال الغنيمة لا من كل مال فان معنى قوله فعاقبتم اصبتموهم فى القتال بعقوبة حتى غنمتم كما قال الزجاج اواصبتم عقبى منهم اى كانت الغلبة لكم حتى غنمتم * وعلى هذا التقدير قيل هو غير منسوخ ايضا * وقيل هو منسوخ وناسخه آية القتال كذا فى التيسير وقيل ناسخه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل كذا فى شرح التأويلات * واذا كان كذلك لا يصح الاحتجاج به فى موضع النزاع * وذكر فى المطلع روى انه لما نزل قوله تعالى واسئلوا ما انفقتم وليسئلوا ما انفقوا ادى المؤمنون مهور المهاجرات الى ازواجهن المشركين وابى المشركون ان يؤدوا شيئا من مهور المرتدات الى ازواجهن المسلمين فنزلت هذه الآية *وقال ابن زيد خرجت امرأة من المسلمين الى المشركين واتت امرأة من المشركين فقال القوم هذه عقبتكم قد اتتكم فنزلت * والمعنى وان سبقكم وانفلت منكم شئ من ازواجكم اى احد منهن الى الكفار فعاقبتم من العقبة وهى النوبة شبه ما حكم به على المسلمين والكافرين من اداء هؤلاء مهور نساء اولئك تارة واولئك مهور نساء هؤلاء اخرى بامر يتعاقبون فيه اى يتناوبون كما يتعاقب فى الركوب وغيره ومعناه فجاءت عقبتكم من ادائكم فآتوا من فاتته امرأته من الكفار مرتدة مثل مهرها من مهر مهاجرة جاءتكم ولا تؤتوه زوجها الكافر ليكون قصاصا * قالوا وهذه الاحكام التى ذكرها الله فى هاتين الآيتين من الامتحان ورد المهر واخذه من الكفار

واحتج بعضهم بقوله تبارك وتعالى وان فاتكم شئ من ازواجكم الى الكفار الآية هذا حكم نسخ بالسنة وهذا غير صحيح لان هذا كان فيمن ارتدت امرأته ولحقت بدار الحرب ان يعطى ماغرم فيها زوجها المسلم معونة له وفى ذلك اقوال مختلفة وقد قيل انه غير منسوخ ان كان المراد به الاعانة من الغنيمة فيكون معنى قوله تعالى فعاقبتم اى غنمتم

وتعريض الزوج المسلم من الغنيمة اومن صداق وجب رده على اهل الحرب كل ذلك منسوخ عندجميع اهل العلم ﴿ قوله ﴾ ومنا الحجة كان النبي صلى الله عليه وسلم يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة ولماهاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فقال الشيخ رحمه الله ان كان التوجه الى الكعبة في الابتداء يعني حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقدنسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس فانه ثابت بالسنة ظاهرا لانه لايتلى في القرآن فيكون دليل جواز نسخ الكتاب بالسنة ❊ وان لم يثبت ذلك فلاشك في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة ظاهرا قد نسخ بالكتاب وهوقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز نسخ السنة بالكتاب ❊ فان قيل ❊ لانسلم ان التوجه الى بيت المقدس كان ثابتا بالسنة بل هو ثابت بالكتاب فانه كان من شريعة من قبلنا وشريعة من قبلنا تلزمنا حتى تقوم الدليل على انتساخه وهذا حكم ثابت بالكتاب وهوقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده ❊ قلنا ❊ عندك شريعة من قبلنا تلزمنا بطريق انها تصير شريعة لنابسنة رسول الله عليه السلام قولا اوعملا فلايخرج بهذا من ان يكون نسخ السنة بالكتاب معان ناسخ ما كان في شريعة من قبلنا قدثبت بفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم حين كان بمكة فانه كان يصلي الى الكعبة ثم بعدماقدم المدينة لما صلى الى بيت المقدس انتسخت السنة بالسنة ثم لمانزلت فرضية التوجه الى الكعبة انتسخت السنة بالكتاب ❊ والشرايع الثابتة بالكتب السالفة نسخت بشريعتنا بلاخلاف ومانسخت هي الابتبليغ الرسول عليه السلام وتبليغه قديكون بالوحي المتلو وغيرالمتلو فيكون ذلك دليلا على جواز نسخ الكتاب بالسنة ❊ وعبارة شمس الائمة فيه ولاخلاف ان ما كان في شريعة من قبلنا ثبت انتساخه في حقنا بقول اوفعل من رسول الله صلى الله عليه وسلم بخلافه وهذا نسخ الكتاب بالسنة ❊ وانماظن النسخ من غير كتاب يتلى فانه كان كاتب الوحي ولم يرد النبي عليه السلام عليه ظنه ولم ينكر عليه فدل على جواز نسخ التلاوة بغير الكتاب واذا ثبت جواز نسخ التلاوة ثبت جواز نسخ الحكم لان وجوب التلاوة والعمل بحكم المتلو كل واحد منهما ثابت بالكتاب ❊ قال ابو اليسر رحمه الله هذا ليس بقوى لان في ذلك الزمان كان القرآن ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فربما اعتقدانها نسخت بآية اخرى قبل هذا الزمان ولم تبلغه لضيق الوقت فلا يتعين النسخ بالحديث ولعله ظن النسخ بالانساء ❊ وكان نسخا للكتاب وهو قوله تعالى لايحل لك النساء من بعد اي لايحل لك النساء سوى هؤلاء اللاتي اخترتك من بعد اي من بعدمااخترن الله ورسوله ❊ بالسنة وهي اخبار النبي عليه السلام اياها ان الله تعالى اباح له ذلك ❊ واشار شمس الائمة رحمه الله الى ان الصحابة اتفقوا على كونه منسوخا وناسخه لايتلى في الكتاب فعرفنا انهم اعتقدوا جواز نسخ الكتاب بغيره ❊ قال ابو اليسر وهذا لايقوى لان هذا الحل لم يثبت يعني حل مازاد على التسع بعدماحرم بقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد لم يثبت لان تحريم مازاد على التسع محكم لايحتمل النسخ بدليل قوله من بعد

الى الكعبة في الابتداء ان ثبت بالكتاب نسخ بالسنة الموجبة للتوجه الى بيت المقدس والثابت بالسنة ... التوجه الى بيت المقدس ... بالكتاب والشرايع ثابتة بالكتب السالفة ... نسخت بشريعتنا ومانسخت ... الابتبليغ الرسول عليه السلام وترك رسول الله ... في قراءته فلما اخبره ... لم يكن فيكم ابي فقال يارسول الله لكني ظننت ... انها نسخت فقال عليه السلام لو نسخت لاخبرتكم انما ظن النسخ من غير كتاب يتلى ولم يرد عليه قالت عايشة ما قبض رسول الله حتى اباح الله له من النساء ماشاء كان نسخاً للكتاب بالسنة صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة على رد ... ثم نسخ بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلاترجعوهن الى الكفار

فانه بمنزلة التأبيد اذالبعدية المطلقة تتناول الابد ❊ يوضحه ان ذلك ثبت جزاء لحسن عملهن وهو اختيار من رسول الله عليه السلام ومصابرتهن على الفقر والشدة فكيف يجوز ان يبطل ذلك بالنسخ مع بقائهن على ذلك الاختيار ❊ ولئن سلمنا نسخه فذلك ثبت بقوله تعالى انا احللنا لك ازواجك اللاتى آتيت اجورهن على ماقيل لابالسنة فلا يصح هذا الاحتجاج ❊ وصالح رسول الله صلى الله عليه وسلم اهل مكة عام الحديبية على ان من لحق بالكفار من المسلمين لم يردوه ومن لحق بالمسلمين منهم ردوه وكانت المصلحة فيه فى ذلك الوقت فلما ختم كتاب الصلح جاءت سبيعة بنت الحارث الاسلمية مسلمة فاقبل زوجها مسافر المخزومى وقيل صيفى من الراهب فقال يا محمد اردد على امرأتى كما هو الشرط وهذه طينة الكتاب لم تجف فنزل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا جاءكم المؤمنات مهاجرات الى آخر الآية ونسخ ذلك الحكم فى حق النساء وهذا السنة بالكتاب ﴿ قوله ﴾ والدليل المعقول وهو معتمد الجمهور ان نسخ احدهما اعنى الكتاب والسنة بالآخر ليس بممتنع عقلا ولم يرد منه منع سمعا فوجب القول بالجواز ❊ امابيان عدم امتناعه عقلا فلان النسخ فى الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب لم يمتنع ان يبين رسول الله صلى الله عليه وسلم مدة بقاءه بوحى غير متلو كما لا يمتنع ان يبينها بوحى متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم المطلق بعبارته الاترى ان النسخ اسقاط الحكم فى بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان التخصيص اسقاط الحكم فى بعض الاعيان الداخلة تحت العموم فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لو بينها الرسول عليه السلام بنفسه وكما لو بين الله تعالى مدة الحكم الثابت بالكتاب لان الحكم الثابت على لسان الرسول عليه السلام اى الثابت بعبارته هو حكم ثابت من الله تعالى بدليل مقطوع به بمنزلة الثابت بالكتاب فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه ايضا لان ماتلوا من الآيات لايدل على عدم جوازه على ما نبين فثبت انه جائز ❊ وعبارة بعض الاصوليين انه لو امتنع نسخ احدهما بالآخر لكان لغيره لالذاته لان كل واحد من الكتاب والسنة وحى من الله تعالى على ماقال ومانطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى الا ان الكتاب متلو والسنة غير متلوة ونسخ احد القولين بالآخر غير ممتنع بذاته ولهذا لو فرض خطاب الشارع بجعل القرآن ناسخا للسنة او بجعل السنة ناسخة للقرآن لم يلزم لذاته محال عقلا فاذا لو امتنع لكان لغيره والاصل عدمه ❊ قال صاحب الميزان اذا اخبر النبى عليه السلام ان هذا الحكم نسخ من غير ان يتلو قرآنا ايقبل خبره ام لا فان قال الخصم لايقبل فقد انسلخ عن الدين وان قال يقبل فقد ترك مذهبه اذ هو تفسير جواز نسخ الكتاب بالسنة ﴿ قوله ﴾ ولان الكتاب دليل آخر على الجواز متضمن للجواب عما قالوا ان نسخ احدهما بالآخر لايجوز لفوات المماثلة المشروطة بالنص فقال ليس كذلك لان الكتاب يزيد بنظمه لكونه معجزا على السنة فيصلح ناسخا لها لكونه

والآخذ ليس المعتبر ان النسخ بيان مدة الحكم وجاز للرسول بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجاز ان يتولى الله تعالى بيان ماجرى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ولان الكتاب يزيد بنظمه على السنة فلايشكل انه يصلح ناسخاً واما السنة فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه والسنة فى حق الحكم وحى مطلق يوجب مايوجبه الكتاب فاذا بقى النظم من الكتاب وانتسخ الحكم منه بالسنة كان المنسوخ مثل الناسخ لامحالة ولو وقع الطعن بمثله لماصح ذلك فى الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بل فى ذلك اعلاء ومنزلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيم سنته والله اعلم

خيرا منها كما يصلح ناسخا للكتاب لكونه مثلا له والسنة مثل الكتاب فى اثبات الحكم وايجاب العلم كما قرر فى الكتاب فيصح نسخه بها ايضا ❊ فان قيل ❊ قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه يناقض ماسبق انا بينا ظن نسخ النظم من غير كتاب يتلى فانه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة ❊ قلنا ❊ المراد ههنا بيان الوقوع اى لم يقع نسخ النظم بالسنة وانما وقع نسخ الحكم بها وفيما سبق بيان الجواز اى ظنه يدل على جواز نسخ النظم بدون الكتاب فلايكون تناقضا ❊ او المراد من قوله فانما ينسخ بها حكم الكتاب دون نظمه انه لا يجوز نسخ النظم بالسنة على وجه تقوم السنة مقامه فى جواز اداء الصلوة بها والمراد من حديث ابى رضى الله عنه انه يدل على جواز نسخ النظم بالسنة على وجه يكون بيانا لانتهاء حكمه فقط فيندفع التناقض ❊ وقوله ولو وقع الطعن جواب عما قالوا نسخ احدهما بالآخر مدرجة الى الطعن فقال لو وقع الطعن بمثله اى بمثل ما نحن فيه من نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب وامتنع به ❊ لما صح ذلك اى النسخ فى الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة لان الطاعن يقول انه يناقض فى كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا فكيف يعتمد عليه ❊ واليه اشار الله تعالى بقوله واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل قالوا انما انت مفتر ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة بهذا الطعن فكذا مانحن فيه ❊ وهذا لانه لما علم بالمعجزات الدالة على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تعالى لم يبق للطعن مجال بل فى ذلك اى فى جواز نسخ الكتاب بالسنة وعكسه اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته من حيث ان الله تعالى فوض بيان الحكم الذى هو وحى فى الاصل اليه ليبينه بعبارته وجعل لعبارته من الدرجة ما يثبت به انتهاء مدة الحكم الذى هو ثابت بوحى متلو حتى يتبين به انتساخه ❊ ومن حيث انه جعل سنة فى اثبات الحكم مثل كلامه وتولى بيان مدته بنفسه كما تولى بيان مدة الحكم الذى اثبته بكلامه ﴿ قوله ﴾ وظهر انه ليس بتبديل جواب عن تمسكهم بقوله تعالى قل مايكون لى ان ابدله من تلقاء نفسى فقال ظهر بما بينا ان نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه كما زعموا بل بوحى من الله تعالى الا انه غير متلو ❊ ولايقال يحتمل انه كان عن اجتهاد لجواز الاجتهاد له فيما لم يوح اليه ❊ لانا نقول الاذن بالاجتهاد من الله تعالى ايضا وانه فى اجتهاده لايقر على الخطأ فكان اجتهاده مع التقرر بمنزلة الوحى ايضا ❊ وذكر الغزالى رحمه الله ان الناسخ فى الحقيقة هو الله تعالى على لسان رسوله عليه السلام وليس الشرط ان ينسخ حكم القرآن بقرآن بل بوحى على لسان رسوله وكلام الله تعالى واحد وهو الناسخ باعتبار وهو المنسوخ باعتبار وليس له كلامان احدهما قرآن والآخر ليس بقرآن وانما الاختلاف بالعبارات فربما دل على كلامه بلفظ منظوم يامر بتلاوته ويسمى قرآنا وربما دل عليه بلفظ غير متلو ويسمى سنة والكل مسموع من الرسول عليه السلام والناسخ هو الله تعالى بكل حال ❊ قوله وتأويل الحديث ❊ قال شمس الائمة رحمه الله ومأروى من قوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فقد

(قيل)

يظهر انه ليس بتبديل من تلقاء نفسه لانه بل وعلا قال ومانطق عن الهوى واما الحديث دليل على ان الكتاب يجوز ان ينسخ السنة

قيل هذا الحديث لايكاد يصح لان هذا الحديث بعينه مخالف لكتاب الله تعالى فان فى الكتاب فرضية اتباعه مطلقا وفى هذا الحديث فرضية اتباعه مقيدا بان لايكون مخالفا لما يتلى فى الكتاب ظاهرا ولئن ثبت فالمراد اخبار الآحاد لا المسموع عنه بعينه او الثابت عنه بالنقل المتواتر وفى اللفظ مادل عليه وهو قوله عليه السلام اذا روى لكم عنى حديث ولم يقل اذا سمعتم منى ونحن نقول ان خبر الواحد لايثبت نسخ الكتاب به لانه لايثبت كونه مسموعا من رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا ولهذا لايثبت به علم اليقين على ان المراد من قوله عليه السلام وماخالف فردوه عند التعارض اذا جهل التاريخ بينهما حتى لايوقف على الناسخ والمنسوخ منهما فانه يعمل بما فى كتاب الله ولايجوز ترك ماهو ثابت فى كتاب الله تعالى نصا عند التعارض ونحن هكذا نقول وانما الكلام فيما اذا عرف التاريخ بينهما ﴿ قوله ﴾ فاماقوله تعالى نأت بخير منها جواب عن تمسكهم بهذه الآية فقال المراد بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد دون النظم بمعناه اى مع معناه او ملتبسا بمعناه لان نظم القرأن لايفضل بعضه على بعض بل الكل سواء فى الاعجاز وفى كونه قرأنا ❊ فكذلك المماثلة اى فكالخيرية المماثلة فى انها راجعة الى مرافق العباد لاالى المماثلة فى النظم فكان المعنى نأت بخير منها او مثلها فى المحبة والمصلحة والثواب ونحوها لابلفظه خير من لفظها او مثلها ❊ فالحاصل ان الخيرية والمثلية باعتبار الحكم لاباعتبار اللفظ وقد يكون حكم السنة الناسخة خيرا او مثلا لحكم الآية المنسوخة من حيث كونه اصلح للمكلف من الحكم المتقدم اومساويا له باعتبار الثواب وغيره ❊ والمجانسة حاصلة فى هذا التقدير لان الاحكام جنس واحد مع انها لانسلم ان الخيرية تقتضى المجانسة لان قول القائل من لقينى بحمد و ثناء لقيته بخير منه يراد به المحة والعطاء لاالحمد والثناء ❊ واجيب عن الآية ايضا بانها لاتفيد ان الخير او المثل هو الناسخ لانه رتب الاتيان باحدهما على نسخ الآية فلو كان الخير او المثل هو الناسخ لترتب نسخ الآية على الاتيان باحدهما وهو دور ❊ واعترض عليه بان غاية مايلزم منه ان الخير او المثل يجوز ان لايكون ناسخا بل شيئا آخر مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ وهذا انما كان يفيد لوكان مدعى المستدل ان الخير او المثل هو الناسخ وليس كذلك بل مدعاه ان الناسخ يجب ان يكون خيرا من المنسوخ او مثله لان الناسخ بدل عن المنسوخ والآية تدل على ان بدل المنسوخ خير او مثل ❊ خارج على هذه الجملة اى على وفاق هذه الجملة فانا قد بينا ان السنة مثل الكتاب فيما يقع فيه النسخ وهو الحكم ❊ وفى بعض النسخ عن هذه الجملة اى الآية تدل على ان الكتاب ينسخ بالكتاب و لاتدل على انه لاينسخ بالسنة لما تقدم ان المفهوم ليس بحجة ❊ واما الجواب عن تمسكهم بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم فهو انا لانسلم ان دلالة الآية على كون السنة بيانا لجواز ان يكون المراد من قوله لتبين لتبلغ اذ حمل البيان على التبليغ اولى من حمله على بيان المراد تفاديا عن لزوم الاجمال والتخصيص فيما نزل لان التبليغ عام فيه بخلاف بيان المراد لاختصاصه ببعضه كالعام والمجمل والمطلق والمنسوخ ❊ ولو سلم ان المراد لتبين العام والمجمل والمطلق والمنسوخ الى غير ذلك فلا نسلم ان النسخ ليس ببيان لانه بيان

وتأويل الحديث ان العرض على الكتاب انما يجب فيما اشكل تاريخه اولم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب فكان تقديم الكتاب اولى فاماقوله جل وعلا نأت بخير منها او مثلها فان المراد بالخيرية مايرجع الى العباد دون النظم بمعناه فكذلك المماثلة على انا قد بينا ان نسخ حكم الكتاب بالسنة خارج عن هذه الجملة

ايضا ﴿ قوله ﴾ ونسخ السنة بالسنة كذا ❁ لم يذكر الشيخ رحمه الله امثلة نسخ الكتاب بالكتاب كما ذكرها غيره لظهورها وكثرتها مثل نسخ آيات المسالمة التى هى اكثر من مائة آية بآيات القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد للعشرة الثابت بقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم الآية وهذا النص وان كان طريقه طريق الخبر لكنه امر فى الحقيقة ❁ روى عن بريدة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال انى نهيتكم عن ثلاث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحى ان تمسكوه فوق ثلاثة ايام فامسكوه مابدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به مؤسركم على معسركم وعن النبيذ فى الدباء والحنتم والمزفت فاشربوا فى كل ظرف فان الظرف لايحل شيئا ولايحرمه ولاتشربوا مسكرا وفى رواية ابن مسعود رضى الله عنه لهذا الحديث قال وعن الشرب فى الدباء والحنتم والنقير والمزفت فاشربوا فى الظروف ولاتشربوا مسكرا فهذا نسخ السنة بالسنة لانتهاء حكم النهى بالاذن ❁ ثم قيل المراد بالنهى عن الزيارة هو النهى عن زيارة قبور المشركين فانهم مامنعوا عن زيارة قبور المسلمين قط الاترى انه قال لقد اذن لمحمد فى زيارة قبر امه وكانت مشركة وروى انه زار قبرها فى الف مقنع او اربعمائة فارس فوقفوا بالبعد ودنا هو من قبرها فبكى حتى سمع نشيجه ❁ وقيل انما نهوا عن زيارة القبور فى الابتداء على الاطلاق لما كان من عادة اهل الجاهلية انهم كانوا يندبون الموتى عند قبورهم وربما يتكلمون بما هو كذب او محال ولهذا قال ولا تقولوا هجرا اى لغوا من الكلام ففيه بيان ان الممنوع كان هو التكلم باللغو عند القبور وذلك موضع ينبغى للمرء ان يتعظ به ويتأمل فى حال نفسه وهذا قائم لم ينتسخ الا انه فى الابتداء انهاهم عن زيارة القبور لتحقيق الزجر عن الهجر من الكلام ثم اذن لهم فى الزيارة بشرط ان لايقولوا هجرا وقيل الاذن ثبت للرجال دون النساء فالنساء يمنعن من الخروج الى المقابر لماروى ان فاطمة رضى الله عنها خرجت فى تعزية لبعض الانصار فلما رجعت قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلك اتيت المقابر قالت لا قال لو اتيت ما فارقت جدتك يوم القيامة اى كنت معها فى النار ❁ والاصح ان الرخصة ثابتة للرجال والنساء جميعا فقد روى ان عايشة رضى الله عنها كانت تزور قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فى كل وقت وانها لما خرجت حاجة زارت قبر اخيها عبدالرحمن وانشدت عند القبر قول القائل ❁ شعر ❁ وكنا كندمانى جذيمة حقبة ❁ من الدهر حتى قيل لن يتصدعا ❁ ❁ فلما تفرقنا كانى ومالكا ❁ لطول اجتماع لم نبت ليلة معا ❁ والنهى عن امساك لحوم الاضاحى فى الابتداء كان للضيق والشدة فنهاهم عن الامساك ليتسع توسعهم على معسرهم ولما عدم ذلك الضيق اذن لهم فى الامساك ❁ فاما النهى عن الشرب فى الاوانى المعتلة فقد كان تحقيقا للزجر عن شرب المسكر الحرام فقد كانوا الفوا شربها وقد كان يشق عليهم الانزجار عن العادة المألوفة ولهذا امر بكسر الدنان وشق الزوايا ولما حصل الانزجار اذن لهم فى الشرب فى الاوانى وبين ان المحرم شرب المسكر وان الظرف لايحل شيئا ولايحرمه كذا

…سخ السنة بالسنة مثل قول …ى صلى الله عليه وسلم انى …ت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن …مد فى زيارة قبر امه وكنت …تكم عن لحوم الاضاحى …تمسكوها فوق ثلثة ايام …سكوها ما بدا لكم …كنت نهيتكم عن النبيذ …الدباء والحنتم والنقير …المزفت فان الظرف …يحل شيئا ولايحرمه …سخ خبر الواحد مثله …ثر ايضا

فى اشربة المبسوط * عن النبيذ اى عن اخذ النبيذ اوشرب النبيذ والنبيذ التمر ينبذ فى جرة الماء اوغيرها اى يلقى فيها حتى يغلى وقد يكون من الزبيب والعسل * والدباء القرع * والحنتم جرار حمر وقيل خضر تحمل فيه الخمر الى المدينة الواحد حنتمة والنقير الخشبة المنقورة والمزفت الوعاء المطلى بالزفت وهو القار وهذه اوعية ضارية تسرع بالشدة فى الشراب وتحدث فيه التغير ولا يشعر به صاحبه فهو على خطر من شرب المحرم كذا فى المغرب (قوله) و يجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ * اختلف القائلون بالنسخ بعد اتفاقهم على جواز النسخ ببدل اخف كنسخ تحريم الاكل بعد النوم فى ليالى رمضان بحله * و ببدل مماثل كنسخ وجوب التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة فى جواز النسخ الى بدل اثقل فذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين الى جوازه وذهب بعض اصحاب الشافعى و بعض اصحاب الظاهر منهم محمد بن داود الى امتناعه * قال شمس الائمة ذكر الشافعى رحمه الله فى كتاب الرسالة ان الله تعالى فرض فرائض اثبتها واخرى نسخها رحمة وتخفيفا لعباده فزعم بعض اصحابه انه اشار بهذا الى وجه الحكمة فى النسخ وقال بعضهم اراد به ان الناسخ اخف من المنسوخ وكان لا يجوز نسخ الاخف بالاثقل * تمسكوا فى ذلك بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اخبر ان الناسخ ما هو خير من المنسوخ او مثله والمراد بالخيرية او المثلية هو الخيرية او المثلية فى حقنا والا فالقرآن خير كله من غير تفاضل فيه والاشق ليس بخير ولا مثل فلا يجوز النسخ به * و بقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله جل ذكره يريد الله ان يخفف عنكم فانهما يدلان على ارادة اليسر والتخفيف والنقل الى الاشق يدل على ارادة العسر والتثقيل فيكون خلاف النص فلا يجوز * و بان النقل الى الاشق ابعد فى المصلحة لكونه اضرارا فى حق المكلفين لانهم ان فعلوا التزموا المشقة الزائدة وان تركوا تضرروا بالعقوبة وذلك لا يليق بحكمة الشارع ورأفته على عباده * وتمسك الجمهور بدلالة العقل والشرع على الجواز اما دلالة العقل فلان مصلحة المكلف قد تكون فى الترقى من الاخف الى الاثقل كما يكون فى ابتداء التكليف ورفع الحكم الاصلى وكما يكون فى النقل من الاثقل الى الاخف الا ترى ان الطبيب ينقل المريض من الغذاء الى الدواء تارة ومن الدواء الى الغذاء اخرى بحسب ما يعلم من منفعته فيه * واما دلالة الشرع فلان الله تعالى نسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية عنه فى ابتداء الاسلام على ما روى ابن عمر ومعاذ رضى الله عنهم ذلك * فعزيمة الصيام اى بالصوم حتما بقوله عز اسمه فمن شهد منكم الشهر فليصمه ولا شك ان الصوم حتما اشق من التخيير * ونسخ الصفح والعفو عن الكفار الثابتين بقوله تعالى فاعف عنهم واصفح بآيات القتال * ونسخ الحبس والايذاء باللسان فى حد الزنا بالجلد والرجم * ونسخ اباحة الخمر ونكاح المتعة ولحوم الحمر الاهلية بتحريمها * ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكون الحج مندوبا بكونه فرضا واباحة تأخير الصلوة عند الخوف بوجوب ادائها فى اثناء القتال وكل ذلك نسخ بالاشق والاثقل * واما تمسكهم بالآية

و يجوز ان يكون حكم الناسخ اشق من حكم المنسوخ عندنا لان الله تبارك وتعالى نسخ التخيير فى صوم رمضان بعزيمة الصيام ونسخ الصفح والعفو عن الكفار بقتال الذين يقاتلون فقال وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ثم نسخه بقتالهم كافة بقوله وقاتلوا المشركين كافة والناسخ اشق ههنا وقال بعضهم لا يصح الا بمثله او باخف لقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها والجواب ان ذلك فيما يرجع الى مرافق العباد وفى الاشق فضل ثوابه الآخرة والله اعلم

الاولى فضعيف لانا لانسلم ان الاشق ليس بخير بل هو خير باعتبار الثواب فى الآخرة كما ان الاخف خير باعتبار السهولة فى الدنيا فان الاشق اكثر ثوابا على ماقال عليه السلام لعائشة رضى الله عنها اجرك على قدر تعبك وقال افضل الاعمال احزها اى اشقها على البدن ※ وكذا تمسكهم بالآيتين الاخريين لان الآيتين لاتدلان على اليسر والتخفيف فى كل شئ بل فى صور مخصوصة ※ وما ذكروا من المعقول فهو لازم عليهم فى نقل الخلق عن الاباحة والاطلاق الى مشقة التكليف وعن الصحة الى المرض وعن القوة الى الضعف وعن الغنى الى الفقر فماهو الجواب لهم عن صور الالزام فهو جوابنا فى محل النزاع والله اعلم .

﴿ باب تفصيل المنسوخ ※

المنسوخ اسم الحكم المرتفع اواسم للحكم الذى انتهى بالدليل المتأخر وقد يسمى الدليل الاول منسوخا ※ وهو انواع نسخ الدليل الذى ثبت به الحكم الاول ونسخ الشرط الذى تعلق به الحكم الاول ونسخ الحكم الاول وهو انواع نسخ كل الحكم ونسخ بعض الحكم والزيادة على الحكم الاول والنقصان عنه ※ اما نسخ الدليل فعلى ضربين نسخ وحى متلو ونسخ وحى غير متلو وهو خبر الرسول عليه السلام ※ اما نسخ الكتاب فانواع نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ التلاوة دون الحكم وعكسه كذا ذكر فى الميزان ※ فظهر بهذا ان مراد الشيخ من تفصيل المنسوخ فى هذا الباب تفصيل المنسوخ من الكتاب لاتفصيل مطلق المنسوخ ※ المنسوخ انواع اربعة ※ التلاوة والحكم اى اللفظ والحكم المتعلق بمعناه جميعا والحكم دون اللفظ ※ وعكسه و نسخ وصفه نحو نسخ فرضية صوم عاشوراء مع بقاء اصله ※ فثل صحف ابراهيم فانا قد علمنا حقيقة انها كانت نازله تقرأ و يعمل بها قال الله تعالى ان هذا لفى الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم نسخت اصلا ولم يبق شئ من ذلك بين الخلق تلاوة ولاعملا به فلا طريق لذلك سوى القول بانتساخ التلاوة والحكم فيما يحتمل ذلك ※ بصرفها عن القلوب اى برفعها عنها اوهو من مقلوب الكلام اى تصرف القلوب عنها اى عن حفظها ※ وكان هذا اى هذا النوع وهو نسخ التلاوة والحكم جميعا بصرف القلوب عنهما جائزا فى القرآن فى حيوة النبى صلى الله عليه وسلم للاستثناء المذكور فى قوله تعالى سنقرئك فلاتنسى الا ماشاء الله اذ لولم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء عن الفائدة ※ وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا ※ وذلك مثل ماروى عن عايشة رضى الله عنها انها قالت كان فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخن بخمس ※ وروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة ※ وقال الحسن رحمه الله ان النبى صلى الله عليه وسلم اوتى قرآنا ثم نسيه فلم يكن شيئا اولم يبق منه شئ لما رفع الله تعالى عن قلبه ذلك ※ فاما بعد وفاته فلا اى فلايجوز قال بعض الرافضة والملحدة ممن يتستر باظهار الاسلام وهو قاصد الى افساده هذا جائز بعد وفاته ايضا وزعموا ان فى القرآن كانت آيات فى امامة على وفى فضائل اهل البيت فكتمها الصحابة فلم تبق باندراس زمانهم ※ واستدلوا فى ذلك بماروى ان ابابكر رضى الله عنه كان

﴿ باب تفصيل المنسوخ ﴾

الشيخ الامام رضى الله ... المنسوخ انواع اربعة ... لاوة والحكم ... ن التلاوة والتلاوة بلا ... م ونسخ وصفه فى الحكم ... سخ التلاوة والحكم ... ما فمثل صحف ابراهيم ... ه السلام فانها نسخت ... لااما بصرفها عن ... وب اوبموت العلماء ... ن هذا جائزا فى القرآن ... حيوة النبى عليه السلام ... الله تبارك وتعالى ... نقرئك فلا تنسى الا ... ماء الله وقال جل جلاله ... سخ من آية اوننسها ... بعد وفاته فلا لقوله ... انا نحن نزلنا الذكر ... له لحافظون اى نحفظه ... لا لايلحقه تبديل ... نة للدين الى آخر ... عر

يقرأ لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ❊ وانس رضى الله عنه كان يقول قرأنا فى القرآن بلغوا عنا قومنا انا لقينا ربنا فرضى عنا وارضانا ❊ وقال عمر رضى الله عنه قرأنا آية الرجم وعيناها ❊ وروى فى حديث عايشة رضى الله عنها ان ذلك كان مما يتلى بعد وفات رسول الله عليه السلام ❊ والدليل على بطلان هذا القول قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ لديه فان الله تعالى يتعالى من ان يوصف بالنسيان والغفلة فعرفنا ان المراد الحفظ فى الدنيا فان الضياع محتمل مناقصدا كما فعله اهل الكتاب والغفلة والنسيان متوهم منا وبه ينعدم الحفظ الا ان يحفظه الله عزوجل وهو معنى قوله اى يحفظه منزلا لا يلحقه تبديل ولانه لا يخلو شئ من اوقات بقاء الخلق فى الدنيا عن ان يكون فيما بينهم ما هو ثابت بطريق الوحى فيما ابتلوا به من اداء الامانة التى حملوها اذ العقل لا يوجب ذلك وليس به كفاية بوجه من الوجوه وقد ثبت انه لا ناسخ لهذه الشريعة بوحى ينزل بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو جوزنا هذا فى بعض ما اوحى وجب القول بتجويز ذلك فى جميعه فيؤدى الى القول بجواز ان لا يبقى شئ مما ثبت بالوحى بين الناس فى حال بقاء التكليف وهذا قبيح فعرفنا انه لصيانة الدين الى آخر الدهر اخبر جل جلاله انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغيير والمحو عن القلوب فلا يجوز نسخ شئ منه بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد ❊ وما نقلوا من اخبار الآحاد فبعضها شاذ لا يكاد يصح وما ثبت منها محمول على ان المحو عن قلوب الصحابة سوى قلب الراوى كان قبل وفاته لا بعده ❊ واما حديث عائشة فغير صحيح لانه ذكر فى ذلك الحديث وكانت الصحيفة تحت السرير فاشتغلنا بدفن رسول الله عليه السلام فدخل داجن البيت فاكلها ومعلوم ان بهذا لا ينعدم حفظه عن القلوب ولا يتعذر اثباته فى صحيفة اخرى فعرفنا انه لا اصل لهذا الحديث كذا فى اصول الفقه لشمس الائمة ❊ قوله ❊ واما القسم الثانى وهو نسخ الحكم دون التلاوة ❊ والثالث وهو نسخ التلاوة دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين ❊ ومن الناس وهم فرقة شاذة من المعتزلة من انكر الجواز فى القسمين متمسكين بان المقصود من النص حكمه المتعلق بمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الصلوة بالحيض والحكم بالنص يثبت لا بغيره فلا يبقى بدونه كالملك الثابت بالبيع لا يبقى بدون البيع بان انفسخ ❊ وعبارة بعضهم ان التلاوة مع الحكم بمنزلة العلم مع العالمية والمفهوم مع المنطوق وكما لا ينفك العلم من العالمية والمفهوم من المنطوق فكذلك التلاوة والحكم لا ينفكان ❊ ومنهم من انكر نسخ التلاوة مع بقاء الحكم دون عكسه لان الاعتقاد واجب فى المتلو انه قران وانه كلام الله تعالى ولا يصح ان يعتقد فيه خلاف هذا فى شئ من الاوقات والقول بجواز نسخ التلاوة يؤدى اليه فلا يجوز ❊ وتمسكت العامة فى كل واحد من القسمين بالمنقول والمعقول ❊ اما بيان المنقول فى القسم الاول وهو نسخ الحكم دون التلاوة فهو ان الايذاء باللسان للزانيين الثابت

واما القسم الثانى والثالث فصحيحان عند عامة الفقهاء ومن الناس من انكر ذلك فقال لان النص لحكمه فلا يبقى بدونه والحكم بالنص ثبت فلا يبقى بدونه ولعامة العلماء ان الايذاء باللسان وامساك الزوانى فى البيوت

بقوله تعالى واللذان يأتيانها منكم فآذوهما وامساك الزواني اى الزانيات الثابت بقوله عز اسمه فامسكوهن فى البيوت نسخا بالجلد والرجم مع بقاء تلاوة النصين الدالين عليهما ❁ وقوله نسخ حكمه اى نفس هذا الحكم ومشروعيته ❁ وبقيت تلاوته اى تلاوة النص المثبت له ولو قيل ان النص الموجب للايذاء والامساك نسخ حكمه وبقيت تلاوته لكان احسن ❁ وكذلك الاعتداد بالحول اى وكالايذاء باللسان والامساك الاعتداد بالحول الثابت بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج نسخ مع بقاء تلاوة هذا النص ❁ ومثله كثير مثل نسخ تقديم الصدقة على نجوى الرسول عليه السلام ونسخ التخيير فى الصوم ونسخ المسالمة مع الكفار وثبات الواحد للعشرة مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها ❁ واما المعقول فهو ما ذكر فى الكتاب ان للنظم حكمين الى آخره ❁ وحاصله ان ما يتعلق بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بالنظم مثل جواز الصلوة والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب والحرمة ونحوهما فيجوز ان يكون احدهما مصلحة دون الآخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان يبقى ما يتعلق بالنظم لكونه مقصودا ❁ والدليل على ان ما يتعلق بالنظم يصلح مقصودا ان فى القرآن ما هو متشابه ولم يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز فاذا حسن ابتداء انزال النظم له فالبقاء اولى فلذلك اى فلصلاح الحكمين المذكورين لكونهما مقصودين استقام البقاء بهما اى بقاء النص ببقائهما ❁ وانتهى الآخر اى الحكم المتعلق بالمعنى كالصلوة مع الصوم لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز بقاء احدهما مع عدم الاخر وبه خرج الجواب عما قالوا المقصود من النص حكمه فلا يبقى النص بدونه لان الحكم المتعلق بالنظم لما كان مقصودا جاز ان يبقى النظم ببقائه ❁ فاما القسم الثانى وهو نسخ التلاوة دون الحكم فتمسكوا بالمنقول والمعقول ايضا اما المنقول فمثل قرأة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فى كفارة اليمين فصيام ثلاثة ايام متتابعات وقد كانت هذه قرأة مشهورة الى زمن ابى حنيفة رحمه الله ولكن لم يوجد فيها النقل المتواتر الذى يثبت بمثله القرآن ❁ ومثل قرائة ابن عباس رضى الله عنهما فافطر فعدة من ايام اخر ❁ ومثل قرائة سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه وله اخ او اخت لام فلكل واحد منهما السدس ❁ وكرواية عمر رضى الله عنه الشيخ والشيخة الى آخره ثم لا يظن بهؤلاء انهم اخترعوا ما رووا من انفسهم فيحمل على انه كان مما يتلى ثم انتسخت تلاوته فى حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم بصرف الله تعالى القلوب عن حفظها الا قلوب هؤلاء ليبقى الحكم بنقلهم فان خبر الواحد موجب للعمل به فكان بقاء الحكم بعد نسخ التلاوة بهذا الطريق لا ان يكون نسخ التلاوة بعد وفات رسول الله عليه السلام ❁ فان قيل لا يتصور نسخ التلاوة مع بقاء الحكم لان القرآن لا يثبت الا بالنقل المتواتر ولم يثبت بالنقل المتواتر ان ما رووا كان قرآنا ثم نسخت تلاوته وبقى حكمه والدليل عليه ان الحكم الباقى ليس بقطعى ولو كان حكم القرآن لكان قطعيا ❁ قلنا

...الاعتداد بالحول
...كثير ولا ن للنظم
...بين جواز الصلوة
هو قائم بمعنى صيغته
...واز الصلوة حكم
...بنفسه وكذلك الاعجاز
...ت بنظمه حكم مقصود
النص لهذين الحكمين
...لة انهما يصلحا ن
...ودين ما ذكرنا ان من
...وص ما هو متشابه
...ت به الا ما ذكرنا من
...جاز وجواز الصلوة
...ك استقام البقاء بهما
...هى الآخر واما نسخ
...وة وبقاء الحكم فمثل
...ة ابن مسعود رضى الله
فى كفارة اليمين فصيام
ايام متتابعات لكنه
...ح عنه الحاقه عنده
...حف ولا تهمة فى
...ته وجب الحمل على
...خ نظمه وبقى حكمه
...ا لان للنظم حكما
...د به وهو ما ذكرنا
...ح ان يكون هذا
...م متناهيا ايضا ويبقى
...م بلا نظم وذلك صحيح
...جناس الوحى

القرائية تثبت بالسماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واخباره انه من عند الله تعالى وقد ثبت ذلك في حق هؤلاء الرواة وغيرهم الا ان بصرف قلوب غيرهم عنه لم يثبت القرآنية في حقنا فلا يخرج به من انه كان قرآنا حقيقة غاية ما فيه انه يلزم كونه قرآنا في الزمان الماضي بالظن وهو ليس بقادح فيما نحن فيه لان الثبوت بطريق القطع مشروطة فيما يبقى بين الخلق من القرآن لا فيما نسخ ❊ واما المعقول فما هو المذكور في الكتاب وهو ظاهر ويبقى الحكم بلا نظم اى بلا نظم القران وذلك اى الحكم بلا نظم متلو صحيح في اجناس الوحى مثل الاحكام الثابتة بالسنة فانها تثبت بالالهام وهو من اقسام الوحى ❊ قال شمس الائمة رحمه الله قد ثبت انه يجوز اثبات الحكم ابتداء بوحى غير متلو فلان يجوز بقاء الحكم بعدما انتسخ حكم التلاوة من الوحى المتلو كان اولى وتبين بما ذكرنا ان قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه فاسد لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم ❊ ولانسلم ان هذا كالعلم مع العالمية اذ لا مغايرة بين قيام العلم بالذات وبين العالمية فان العالمية هى قيام العلم بالذات واذ لا تغاير فلا تلازم ❊ ولا يقال الكلام في تلازم العلم والعالمية لا في تلازم العالمية وقيام العلم بالذات ❊ لانا نقول نفس العلم من غير اعتبار قيامه لا يستلزم عالمية تلك الذات وكذا لانسلم ملازمة المفهوم للمنطوق ولو سلم عدم الانفكاك بين العلم والعالمية وبين المفهوم والمنطوق فلانسلم التساوى في الشبه اذ العلم والمنطوق علة العالمية والمفهوم بخلاف التلاوة فانها امارة الحكم ابتداء لا دواما فلا يلزم من انتفاء الامارة انتفاء مادلت عليه ولا من انتفاء مدلولها انتفاؤها ﴿ قوله ﴾ واما القسم الرابع وهو نسخ الوصف

واما القسم الرابع فمثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا

فمثل الزيادة على النص اتفق العلماء على ان الزيادة على النص ان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوات لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها زيادة حكم في الشرع من غير تغيير للاول ❊ وما نقل عن بعض العراقيين ان زيادة صلوة سادسة على الصلوات الخمس نسخ فقد بنو اذلك على انها تزيل وجوب المحافظة على الصلوة الوسطى المأمور بالمحافظة عليها في قوله عز اسمه حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان السادسة تخرجها عن كونها وسطى ❊ وهو باطل لان كونها وسطى امر حقيقى لا شرعى فلا يكون رفعه نسخا ❊ ولانه يلزم عنه ان الشارع لو اوجب اربع صلوات ثم اوجب صلوة خامسة اوصوما اوزكوة ان ذلك يكون نسخا لاخراج العبادة الاخيرة عن كونها اخيرة واخراج العبادات السابقة عن كونها اربعا وهو خلاف الاجماع ❊ واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا ورد متاخرا عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على الجلد في الجلد الزانى بعد اتفاقهم على أن مثل هذه الزيادة لو وردت مقارنة للمزيد عليه لا تكون نسخا كورود رد الشهادة في حد القذف مقارنا للجلد فانه لا يكون نسخا له للقرآن فقال عامة العراقيين من مشايخنا واكثر المتأخرين من مشايخ ديارنا انها تكون نسخا معنى وان

كان بيانا صورة وهو مختار الشيخ في الكتاب * وقال اكثر اصحاب الشافعي انها لايكون نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابوهاشم وجماعة من المتكلمين * ونقل عن بعض اصحاب الشافعي ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لوفعله كما قدكان يفعله قبل الزيادة يجب استينافه كان نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر وان لم يكن كذلك لايكون نسخا كزيادة التغريب في حد الزاني وزيادة عشرين على الثمانين في حد القاذف لوفرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار الهمداني من المعتزلة * ونقل عن الشيخ ابي الحسن الكرخي وابي عبدالله البصري ان الزيادة ان كانت مغيرة حكم المزيد في المستقبل كانت نسخا كزيادة التغريب على الجلد اذا وردت متأخرة وكزيادة عشرين على حد القاذف فانها توجب تغير الحكم الاول في المستقبل من الكل الى البعض وان لم يكن مغيرة لايكون نسخا كزيادة وجوب ستر الركبة بعد وجوب ستر الفخذ فانها لايكون نسخا لوجوب ستر كل الفخذ لان ستر الفخذ لايتصور بدون ستر بعض الركبة فلايكون الزيادة مغيرة للحكم الاول في المستقبل بل يكون مقررة له ومختار بعض الاصوليين ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بدليل شرعي متأخر فهي نسخ لوجود حقيقة النسخ على مامر في بيان حده وماخالفه بان لايكون الحكم المرفوع شرعيا اولايكون الزيادة متأخرة عنه اولا يكون اثباتها بدليل شرعي ليس بنسخ لان النسخ لايتحقق بدون الامور الثلاثة فينتفي بانتفاء كل منها * تمسك من قال بان الزيادة ليست بنسخ اصلا بوجوه من الكلام * احدها انهم بنوا على اصلهم ان المطلق من انواع العام عندهم وان العام لايوجب العلم قطعا بل يجوز ان يراد به البعض وبالمطلق المقيد واذا كان كذلك ظهر بورود الزيادة المقيدة للمطلق ان المراد من العام البعض ومن المطلق المقيد فيكون تخصيصا وبيانا لانسخا وذلك مثل الرقبة المذكورة في كفارة اليمين والظهار فانها اسم عام يتناول المؤمنة والكافرة والزمنة وغيرها فاخراج الكافرة منها بزيادة قيد الايمان يكون تخصيصا لانسخا كاخراج الزمنة والعمياء منها وكاخراج اصل الذمة من لفظ المشركين * والثاني ان حقيقة النسخ لم توجد في الزيادة لان حقيقته تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم آخر اليه والتقرير ضد الرفع فلايكون نسخا الاترى ان الحاق صفة الايمان بالرقبة لايخرجها من ان يكون مستحقة للاعتاق في الكفارة والحاق النفي بالجلد لايخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وذلك ليس بنسخ كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفا وخمسمائة وشهدله شاهدان بالف وآخران بالف وخمسمائة حتى قضي له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيابه بشهادتهم جميعا والحاق الزيادة بالالف بشهادة الآخر يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودابه لارفعه فتبين بهذا ان الزيادة لاتعرض لاصل الحكم المشروع فيكون فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انماثبت بدليل متأخر مناف للاول بحيث لووردا معالايمكن الجميع بينهما لتنافيهما وههنا

قال الشافعي انه تخصيص ليس بنسخ وذلك زيادة النفي على الجلد وزيادة قيد الايمان في كفارة اليمين والظهار قال لان الرقبة عامة في الكافرة والمؤمنة فيستقام فيها الخصوص وانما النسخ تبديل وفي قيد الايمان تقرير لاتبديل وكذلك في شرط النفي تقرير للجلد لاتبديل فلم يكن نسخا وليس الشرط ان يكون الزيادة تخصيصا لامحالة بل ليس نسخا بكل حال ولنا ان النسخ بيان مدة الحكم وابتداء حكم آخر والنص المطلق يوجب العمل باطلاقه فاذا صار مقيدا صار شيئا آخر لان التقييد والاطلاق ضدان لايجتمعان واذا كان ضدا غير الاول لم يكن بد من القول بانتهاء الاول وابتداء الثاني

ان وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع ولايكون منافية له فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متأخرة بل يكون بيانا والى هذين الوجهين اشير فى الكتاب (وقوله) وليس الشرط ان تكون الزيادة تخصيصا اعتذار عن قوله انه تخصيص وليس بنسخ بان يكون تخصيصا يستقيم فى تقييد الرقبة على اصل الشافعى ولايستقيم فى ايجاب النفى فقال ليس الشرط اى شرط الزيادة ان تكون تخصيصا يعنى لا ندعى انها تخصيص لامحالة بل تكون تخصيصا ولا تكون كذلك ولكنها ليست بنسخ بوجه ❊ والثالث ان الزيادة على النص لوكان نسخا لكان القياس باطلا لان القياس الحاق غير المنصوص وزيادة حكم لم يوجبه النص بصيغته وحين كان القياس جائزا ودليلا شرعيا علم ان الزيادة ليست بنسخ ❊ والرابع ان النسخ امر ضرورى لان الاصل فى احكام الشرع هو البقاء والقول بالتخصيص والتقييد يوجب تغير الكلام من الحقيقة الى المجاز ومن الظاهر الى خلافه لكنه متعارف فى اللغة فكان الحمل عليه اولى من الحمل على النسخ ❊ واحتج من قال بان الزيادة نسخ معنى بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم اخر وهذا عند من شرط البدل فى النسخ فاما عند من لم يشترط ذلك فلاحاجة الى قوله بابتداء حكم اخر وهذا المعنى موجود فى الزيادة على النص فيكون نسخا ❊ وبيانه ان الاطلاق معنى مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان بمايطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى اخر مقصود على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق رفعه وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ماوجد فيه القيد دون مالم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لابد من انتهاء حكم الاطلاق بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافى فان الاول يستلزم الجواز بدون القيد والثانى يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى الحكم الاول بالثانى كان الثانى ناسخا له ضرورة ﴿وقوله﴾ وهذا لانه كذا توضيح لما ذكر من انعقاد الاول بالثانى وجواب عن قولهم لانسلم انتهاء الاول بل هو باق ولكن ضم اليه شئ اخر يعنى انما قلنا بانتهاء الاول بالثانى لان المطلق متى صار مقيدا صار المطلق بعضه اى صار ماكان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على معنيين احدهما مادل عليه المطلق والثانى مادل عليه المقيد ❊ ومالبعض حكم الوجود اى ليس لبعض مايجب حقا لله تعالى من عباده اوعقوبة اوكفارة حكم وجود الجملة بوجه ولاحكم وجوده فى نفسه بدون انضمام الباقى اليه فان الركعة من صلوة الفجر لايكون فجرا ولا بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها والركعتان من صلوة الظهر فى حق المقيم كذلك وكذا المظاهر اذا صام شهرا ثم عجز فاطعم ثلثين مسكينا لايكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم ❊ كبعض العلة وبعض الحد فانه ليس لبعض العلة حكم الوجود ولبعض الحد حكم الحد حتى ان بعض العلة لايوجب شيئا من الحكم الثابت بالعلة وبعض الحد لايتعلق به شئ من احكام الحد من طهرة المحدود وخروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان الحد حد القذف لانه متعلق بالحد عندنا وبعض

وهذا لانه متى صار مقيدا صار المطلق بعضه ومالبعض حكم الوجود كبعض العلة وبعض الحد حتى ان شهادة القاذف لا تبطل ببعض الحد عندنا لانه ليس بحد فثبت ان هذا نسخ بمنزلة نسخ جملته فاما التخصيص فتصرف فى النظم ببيان ان بعض الجملة غير مراد بالنظم ممايتناوله النظم

الحد ليس بحد * وانما قال عندنا لان سقوط الشهادة عند الشافعي رحمه الله متعلق بالقذف الذي هو فسق عنده على ما عرف فيثبت ان الحكم الاول قد انتهى * وان هذا اى التقييد في المطلق نسخ لوصف الاطلاق بمنزلة نسخ جملته اي بمنزلة نسخ اصله * ثم بين الشيخ رحمه الله ان التقييد ليس بتخصيص على مازعم الخصم بوجهين * احدهما ان التخصيص تصرف في اللفظ ببيان ان بعض ماتناوله النظم بظاهره لولا دليل التخصيص غير مراد به * والقيد لايتناوله الاطلاق اى لادلالة للمطلق على القيد بوجه كاسم الرقبة لايتناول صفة الايمان والكفر لان المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات فكان التقييد تصرفا فيما لم يكن اللفظ متناولا له فلايكون تخصيصا * الاترى توضيح لقوله والقيد لايتناوله الاطلاق يعني الاطلاق عبارة عن العدم اى عدم القيد والتقييد عبارة عن الوجود اى وجود القيد فكيف يتناول الاطلاق التقييد مع تنافيهما واذا لم يتناوله لايكون التقييد تخصيصا بل يكون اثبات نص ناسخ للاطلاق بالمقايسة او بخبر الواحد وذلك باطل * وبيانه ان الخصم لما اثبت التقييد في رقبة كفارة اليمين او الظهار بالقياس بان قال تحرير في تكفير فكان الايمان من شرطه قياسا على كفارة القتل * او بخبر الواحد وهو ماروى ان معاوية بن الحكم جاء بجارية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال علي رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الله فقالت في السماء قال من انا قالت انت رسول الله قال اعتقها فانها مؤمنة فامتحانها بالايمان دليل على ان الواجب لايتادى الا بالمؤمنة وان المراد من المطلق المقيد كان هذا منه اثبات نص مقيد للرقبة المذكورة في الكفارة كانه تعالى قال في الكفارتين فتحرير رقبة مؤمنة كما قال كذلك في كفارة القتل واثبات مثل هذا النص بالقياس وخبر الواحد لايجوز * والثاني ان العام اذا خص منه شئ وخرج المخصوص من ان يكون مرادا به نفي الحكم فيما وراءه ثابتا بذلك النظم بعينه * كلفظ المشركين اذا خص منه اهل الذمة ومن بمعناهم بقي الحكم في غيرهم ثابتا بذلك اللفظ بعينه حتى وجب قتل من لاامان له انه مشرك فلم يكن اى التخصيص نسخا لان النسخ بيان هذه الحكم الثابت وهذا لم يكن ثابتا * واذا ثبت قيد ايمان في الرقبة المذكورة في كفارة اليمين او الظهار وخرجت الكافرة من الجملة لم يكن الحكم في المؤمنة ثابتا بذلك النص الاول وهو الرقبة * بنظمه اى بصيغته لما قلنا انه لادلالة للمطلق على القيد بوجه بل يكون ثابتا بهذا القيد فيكون التقييد لاثبات ابتداء من غير ان يكون للمطلق دلالة عليه ودليل الخصوص لاخراج ماكان ثابتا لولا التخصيص لاللاثبات ابتداء ولاتشابه بين اخراج ماكان داخلا في الجملة وبين اثبات ماليس بثابت فعرفنا انه نسخ وليس بتخصيص * وعبارة القاضي الامام رحمه الله هي ان الزيادة ليست بتخصيص فان حكم العموم اذا خص منه بقي الحكم فيما لم يخص منه بالنص العام نفسه لابشئ آخر فلم يكن نسخا اذ بقي من الحكم بقدر مابقي على ماكان ومتى زيدت لم يبق للنص الاول حكم فان نص الزنا جعل الجلد حدا ولايبقى حد بنفسه بعد ثبوت النفي حدا معه وآية الكفارة

والقيد لايتناوله الاطلاق الاترى ان الاطلاق عبارة عن العدم والتقييد عبارة عن الوجود فيصير اثبات نص بالمقايسة او بخبر الواحد ولان المخصوص اذا لم يبق مرادا بقي الباقي ثابتا بذلك النظم بعينه فلم يكن نسخا واذا ثبت قيد الايمان لم يكن المؤمنة ثابتة بذلك النص الاول بنظمه بل بهذا القيد فيكون للاثبات ابتداء ودليل الخصوص للاخراج لاللاثبات

جعلت الرقبة بدون صفة الايمان كفارة ولا تبقى بعد قيد الايمان كفارة لان الكافرة تخرج من الجملة والمؤمنة تجوز لا لانها رقبة على ما قال الله تعالى بل للوصف الزائد الذى ليس فى الكتاب وبدونه لايكون مابقى كفارة ولابعضها فالزيادة نسخ معنى وبيان صورة (قوله) ولايشكل ان النفى كذا جواب عن قولهم النفى تقرير للجلد فلم يكن نسخا فقال نحن لاندعى انه نسخ لنفس الجلد بل هو نسخ لكونه حدا لصيرورته بعض الحد وليس لبعض الحد حكم الحد ✽ وذكر ابوالحسين البصرى فى المعتمد ان النظر فى هذه المسئلة يعنى فى الزيادة على النص يتعلق بامور ثلثة ✽ احدها ان الزيادة على النص تقتضى زوال شئ لامحالة واقله زوال عدمها الذى كان ثابتا ✽ وثانيها ان المزال بهذه الزيادة ان كان حكما شرعيا وكان الزيادة متراخيا سميت تلك الزيادة نسخا وان كان حكما عقليا وهو البرائة الاصلية لاتسمى نسخا ✽ وثالثها ان الزائل بالزيادة ان كان حكم العقل يجوز الزيادة بخبر الواحد والقياس وان كان الزائل حكما شرعيا فان كان دليل الزيادة بحيث يجوز ان يكون ناسخا لدليل الحكم الزائل جاز اثبات الزيادة والا فلا وخرج عليه الفروع ✽ فقال زيادة التغريب لاتزيل الانفى وجوب مازاد على المائة وهذا النفى غير معلوم بالشرع لان الشرع لم يتعرض لما زاد عليها نفيا ولااثباتا بل هو معلوم بالعقل بالبرائة الاصلية واما كون المائة وحدها مجزئة وكونها كمال الحد وحصول الخروج عن عهدة الواجب للامام باقامتها فكلها تابع لنفى وجوب الزيادة ولما كان نفى الزيادة معلوما بالعقل جاز قبول خبر الواحد فيه كما ان الفروض لوكانت خمسة لتوقف على ادائها الخروج عن عهدة التكليف وقبول الشهادة فلوزيد فيها شئ آخر لتوقف الخروج عن العهدة على اداء ذلك المجموع مع انه يجوز اثباته بخبر الواحد والقياس فكذا ههنا فاما لوقال الله تعالى المائة وحدها كمال الحد وانها وحدها مجزئة فلايقبل فى الزيادة ههنا خبر الواحد والقياس لان نفى الزيادة ثبت بدليل شرعى ✽ وحاصله ان كاية الحد فيها ليست بحكم شرعى فلايكون رفعها نسخا ✽ واجاب صاحب الميزان عنه بانا لانسلم انه ليس بحكم شرعى لان حكم الشرع مالايثبت الا بالشرع وتقدير الحد لا يعرف الابالشرع فكان شرعيا ولان الحد متى كان واجبا ثم جاء نص التغريب متراخيا فيكون النبى عليه السلام ساكتا عن حكم التغريب والسكوت عند الحاجة بيان فصار وجوب انتفاء التغريب حكما شرعيا بدلالة السكوت فاذا جاء خبر الواحد بايجاب التغريب كان نسخا لحكم شرعى وهو وجوب انتفاء التغريب بسكوته ولو امر صاحب الشرع نصا فقال اجلدوا ولاتغربوا وعرف ذلك قطعا ثم جاء خبر الواحد فى ايجاب التغريب اليس يكون نسخا فكذا هذا ✽ ولكن يلزم عليه ايجاب عبادة بعد اخرى فان سكوته عليه السلام بعد ايجاب عبادة يدل على ان غيرها ليس بواجب بمنزلة مالونص عليه ثم جاز ايجاب عبادة بعدها بخبر الواحد والقياس بالاجماع فيجوز ههنا ايضا ✽ واجاب غيره بان زيادة النفى نسخ لتحريم الزيادة على المائة فانه حكم شرعى معلوم ثبوته فى الشرع

ولا يشكل ان النفى اذا الحق بالجلد لم يبق الجلد حدا

بطريقه كزيادة ركعة على ركعتى الفجر فانها نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين فانه قد ثبت فى الشرع فى الفرائض المقدرة تحريم الزيادة على مقاديرها بخلاف زيادة عبادة فانها لاتقتضى تغيير حكم مقصود ❊ وذكر عبد القاهر البغدادى ان زيادة التغريب على الجلد ان كان نسخا لزمكم ان يكون ادخال نبيذ التمر بين المآء والتراب نسخا لانه الوضوء وان يكون وجوب الوضوء بالقهقهة نسخا لما ذكر الله تعالى من الاحداث الناقضة للطهارة واذ ابيتم ذلك فكأنكم اجزتم الزيادة على النص باخبار ضعاف ولم تجيزوا باخبار صحاح قال ومن زاد الخلوة على آيتى الطلاق قبل المسيس فى ايجاب العدة وتكميل المهر بخبر عمر رضى الله عنه مع مخالفة غيره له وامتنع عن الزيادة على النص بخبر صحيح كان حاكما فى دين الله برأيه ❊ واجيب عنه بان النبيذ فى حكم الماء لان النبى عليه السلام اشار بقوله تمرة طيبة ومآء طهور الى ان المائية لم تزل بالقاء التمر فيه فيكون داخلا فى عموم قوله تعالى فلم تجدوا مآء فلا يكون نسخا ❊ واما جعل القهقهة من الاحداث اومن النواقض فنظير ايجاب عبادة بعد عبادة فلا يكون من النسخ فى شئ ❊ واما تكميل المهر بالخلوة فثبت عندنا بقوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض وبدلائل اخر عرفت فى موضعها فلا يكون من باب الزيادة على النص بخبر الواحد ﴿ قوله ﴾ ولهذا اى ولان الزيادة على النص نسخ ونسخ الكتاب بخبر الواحد لايجوز لم يجعل قرائة الفاتحة فى الصلوة فرضا لان اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضى الجواز بدون الفاتحة فكان تقييد القرائة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلايجوز بخبر الواحد وهو قوله عليه السلام لاصلوة الا بفاتحة الكتاب ❊ ولهذا قال ابوحنيفة وابويوسف يعنى ولانه ليس لبعض الشئ حكم جملته قال ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله شرب القليل من المثلث وهو ماذهب ثلثاه بالطبخ ثم صار مسكرا لايحرم وهو رواية عن محمد رحمه الله لان المحرم فى غير الخمر هو السكر بالنص وهو قوله عليه السلام حرمت الخمر لعينها والسكر من كل شراب وذلك يحصل بشرب الكثير منه دون القليل فكان شرب القليل مباشرة بعض علة السكر وليس لبعض العلة حكم العلة فلايكون داخلا تحت التحريم ❊ وقال محمد رحمه الله فى رواية يكره شربه وفى رواية يحرم شربه وهو قول مالك والشافعى رحمهما الله لما روى انه عليه السلام قال كل مسكر حرام وفى رواية ماأسكر كثيره فقليله حرام وفى رواية ماأسكر الجرة منه فالجرعة منه حرام ❊ ولان المثلث بعد ما اشتد خمر لان الخمر انما سميت بهذا الاسم لمخامرتها العقل لالكونها نيا وهى موجودة فى سائر الاشربة المسكرة ❊ وقد نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال كل مسكر خمر ولو سماه احد من اهل اللغة لكان يستدل بقوله على اثبات هذا الاسم له فاذا سماه صاحب الشرع به وهو افصح العرب كان اولى ❊ والجواب عنه ان الجمع اذا امكن بين الآثار فهو اولى من الاخذ ببعضها والاعراض عن البعض وقد امكن ههنا بان يحمل هذا الحديث على الشرب على قصد السكر فان شرب القليل والكثير على هذا القصد حرام والحديث الاول

ولهذا لم نجعل قرأة الفاتحة فرضا لانه زيادة ولم نجعل الطهارة فى الطواف شرطا لانه زيادة ولهذا قال ابوحنيفة وابويوسف رحمهما الله ان القليل من المثلث لايحرم لانه بعض المسكر وليس لبعض العلة حكم العلة بوجه

على الشرب لاستمراء الطعام فان القليل بهذا القصد حرام وبدونه لايحرم كالمشى على قصد الزنا يكون حراما وعلى قصد الطاعة يكون طاعة ❊ اوبان يحمل على ان التحريم كان فى الابتداء لتحقيق الزجر كتحريم الانتباذ فى الدباء والحنتم ثم ثبت الرخصة بعد ذلك فى شرب القليل منه ❊ والمراد بقوله عليه السلام كل مسكر خمر تشبيه بالخمر فى حكم خاص وهو الحد فقد بعث مبينا للاحكام دون الاسامى ❊ والمعقول الذى ذكروه قياس فى اللغة فلا يقبل ❊ قال ابو الفضل رحمه الله فى اشارات الاسرار ❊ واعلم ان من وقع فى ابى حنيفة رحمه الله فى هذه المسئلة وشنع عليه فى انه اباح مثل هذا الشراب ولم يسلك فيه طريقة الاحتياط فهذا من القائل سفه وقلة ديانة اذ الاصل ان تحريم ما احله الله تعالى بمنزلة تحليل ما حرمه لافرقان بينهما ومتى لم يقم لابى حنيفة رحمه الله دليل يدل على حرمته وبلغته الآثار المشهورة عن الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انهم كانوا يشربونه ويسقون الاضياف ويجلدون على السكر منه كيف يسوغ له فى الشرع الفتوى بالحرمة وفيه تعرض لحدود الدين من تحريم شئ لم يرد به الشرع وامر التقوى والاخذ بالثقة يرجع الى العمل به دون الفتوى التى هى بيان حدود الدين ❊ ولهذا قال محمد بن مقاتل الرازى لو اعطيت الدنيا بحذافيرها ماشربته ولو اعطيت الدنيا بحذافيرها ماافتيت بانه حرام ﴿ قوله ﴾ وكذلك اى وكما ان شرب القليل من المثلث لايحرم لانه بعض العلة لايجب على الجنب والمحدث استعمال الماء القليل لصحة التيمم ❊ وصورته اذا وجد المحدث ماء لايكفى الوضوء اوالجنب ماء لايكفى الاغتسال يجوز له التيمم عندنا وفى احد قولى الشافعى رحمه الله لايجوز قبل استعماله لان الله تعالى قال فلم تجدوا ماء فتيمموا ذكره منكرا فى موضع النفى من غير اعتبار قدر منه فيكون عدمه شرطا لجوازه فما لم يوجد الشرط لايكون التراب طهورا ثم استعمال هذا القدر مفيد للطهارة حقيقة وحكما بدليل انه لو استعمله ثم اصاب ماء آخر لم يجب عليه اعادة الاول فكان بمنزلة العارى اذا وجد مايستر به بعض عورته يلزمه استعماله بقدره وكذا اذا كان به نجاسة حقيقية فوجد مايزيل بعضها يجب استعماله فى ذلك القدر كذا ههنا ❊ ولنا ان عدم الطهور قد تحقق فيباح له التيمم وذلك لان قولنا طهور لايراد به طهارة حسية بل المراد به طهارة حكمية اى محللة للصلوة وباستعمال هذا الماء لايحصل شئ من الحل يقينا بل الحل موقوف على الكمال فانه حكم والعلة غسل الاعضاء كلها ولايثبت شئ من حكم العلة ببعض العلة كبعض النصاب فى حق الزكوة وبعض علة الربوا فى حق الربوا ❊ وهذا كمن وجد بعض الرقبة فى باب الكفارات دون الكمال حل له التكفير بالصوم كما لو عدم الرقبة اصلا لان الاصل رقبة تكون كفارة وهذا البعض لايصلح كفارة لانها لاتتجزء كحكم الطهارة ههنا ❊ وتبين بهذا ان المراد بقوله فلم تجدوا ماء ء ماء طهور اى محلل للصلوة باستعماله فى هذه الاعضاء اورافع للحدث عنها فان الآية سيقت لبيان هذه الطهارة لاغير والماء المحلل ماء مقدر لانفس الماء ❊ وهذا بخلاف النجاسة الحقيقية وستر العورة لان الواجب

وكذلك الجنب والمحدث لايستعملان الماء القليل عندنا لانه بعض المطهر يكن مطهرا كاملا

مما يزال فيهما امر حسى عورة ظاهرة ونجاسة حقيقية واذا كان حسيا اعتبر الزوال حسيا لا حكما والزوال حسا ثابت بقدر الماء الذى معه وكذا زوال الانكشاف ثابت بقدر الثوب كذا فى الاسرار ﴿ قوله ﴾ ولان دليل النسخ دليل آخر على ان القيد نسخ للاطلاق وجواب عما قال بعضهم انه ليس بنسخ له بدليل امكان الجمع بينهما اذا كانا مقارنين بان جهل التاريخ بينهما ❋ فقال لانسلم ذلك بل لو جهل التاريخ بينهما كان القيد معارضا للاطلاق ومانعا عن العمل يعنى اذا كانا فى الحكم كسائر دلائل النسخ فعند معرفة التاريخ يكون التقييد نسخا للاطلاق ايضا ﴿ قوله ﴾ ونظير هذا الاصل وهو ان الزيادة نسخ معنى اختلاف الشهود فى قدر الثمن جواب عن اعتبارهم الزيادة بحقوق العباد فان الزيادة فيها من جنسها لاتوجب تغيير ما كان كما ذكرنا من شهادة الشاهدين على الف وشهادة الآخرين على الف وخمسمائة ❋ فقال الشيخ ليس ذلك الفرع نظير هذا الاصل لان تلك الزيادة لاتوجب تغييرا بل نظيره اختلاف الشهود فى قدر الثمن بان شهد احد الشاهدين بالبيع بالف والآخر بالبيع بالف وخمسمائة لاتقبل الشهادة فى اثبات العقد بالف وان اتفق عليه الشاهدان ظاهرا لان الذى شهد بالف وخمسمائة قد جعل الالف بعض الثمن وانعقاد البيع بجميع الثمن المسمى لابعضه فمن هذا الوجه كل واحد منهما فى المعنى شاهد بعقد آخر والالف المذكور فى شهادة الآخر كان بحيث يثبت به العقد لولا وصل شئ آخر به بمنزلة التخيير فى الطلاق والعتاق فيصير شيئا آخر اذا اتصل به التعليق بالشرط فحكم الزيادة يكون بهذه الصفة ايضا والله اعلم

ولان دليل النسخ مالو جاء مقارنا كان معارضا والقيد يعارض الاطلاق بمنزلة سائر وجوه النسخ ونظير هذا الاصل اختلاف الشهود فى قدر الثمن ان البيع لايثبت لان الزيادة على الثمن يجعل الاول بعضه وقد صار كلا من وجه فصارا غيرين ولم يكن للبعض حكم الوجود والله اعلم

﴿ فصل ﴾

ذكر الاصوليون فروقا بين التخصيص والنسخ ونقل عن الشيخ الامام العلامة مولانا حميد الملة والدين رحمه الله فروق ايضا بين التقييد والنسخ والتعليق وغيرها فالحقتها بهذا الباب تتميما للفائدة ❋ ثم النسخ والتخصيص وان اشتركا من حيث ان كل واحد منهما بيان مالم يرد باللفظ الا انهما يفترقان من جهة ان التخصيص يبين ان العام لم يتناول المخصوص والنسخ يرفع بعد الثبوت وان التخصيص لايرد الا على العام والنسخ يرد عليه وعلى غيره ❋ وانه يجب ان يكون متصلا عندنا والنسخ لايكون الا متراخيا ❋ وانه لايجوز الى ان لايبقى شئ والنسخ يجوز كذلك ❋ وانه قد يكون بادلة السمع وغيرها والنسخ لايجوز الا بالسمع ❋ وانه يكون معلوما ومجهولا والنسخ لايكون الا معلوما ❋ وانه لايخرج المخصوص منه من كونه معمولا به فى مستقبل الزمان والنسخ يخرج المنسوخ عن ذلك ❋ وانه يرد فى الاخبار والاحكام والنسخ لايرد الا فى الاحكام ❋ وان دليل الخصوص يقبل التعليل ودليل النسخ لايقبله ❋ والفرق بين التخصيص والتقييد ان التقييد تصرف فيما كان الاول ساكتا عنه والتخصيص تصرف فيما تناوله اللفظ ظاهرا ❋ وان التقييد مفرد والتخصيص جملة ❋ وان فى التقييد يعمل بالقيد لابالاصل وفى التخصيص يعمل بالاصل وهو المخصوص منه * والفرق بين التخصيص والاستثناء ان التخصيص مستبد بنفسه ❋ وانه يقبل التعليل بخلاف الاستثناء ❋ وان لدليل الخصوص حكما بخلاف الاستثناء ❋ والفرق بين الاستثناء والنسخ ان الاستثناء غير مستقل بنفسه ❋ وانه يرد

في الاخبار والاحكام ❊ وانه لايكون الامتصلا بخلاف النسخ في هذه الجملة كلها ❊ والفرق بين التقييد والنسخ من كل وجه ان التقييد مفرد والنسخ جملة ❊ وانه وصف للاول والنسخ ليس كذلك ❊ وانه قد يكون مقارنا والنسخ لايكون الا متأخرا ❊ والفرق بين التعليق والاستثناء ان الاستثناء لايعمل في جميع المستثنى منه بل يعمل في بعضه بالابطال والتعليق يعمل في جميع المعلق بالتغيير ❊ وان الاستثناء مع المستثنى منه ليس بيمين بل هو ايجاب والتعليق يمين ❊ وان التعليق يصح في الايجاب دون الخبر والاستثناء يصح فيهما ❊ والفرق بين التعليق والتقييد ان التعليق تبديل من الايجاب الى اليمين والتقييد ليس بتبديل صورة بل زيادة امر آخر ❊ والفرق بين التقييد والاستثناء ان التقييد يثبت امرا لم يكن ثابتا بالاول والاستثناء يخرج عن الاول ما كان ثابتا صورة ❊ وان التقييد لايخرج الاول عن حقيقته صورة فان الرقبة بزيادة وصف لاتخرج عن كونها رقبة بل تبقى رقبة لكن لم يبق الجواز بها والاستثناء قد يخرج الاول عن حقيقته كما لو استثنى من الالف شيئ لايبقى الفا ❊ والفرق بين النسخ والتعليق ان التعليق لايصح الامقارنا والنسخ على عكسه ❊ وان الشرط مع المشروط يمين والناسخ مع المنسوخ ليس كذلك ❊ وان المعلق بعرضية ان يصير ايجابا والمنسوخ ليس كذلك ❊ والفرق بين التخصيص والتعليق ان التخصيص لايرد الا على العام ولا يشترط في التعليق ذلك ❊ وان التخصيص له حكم على ضد الاول وليس في التعليق ذلك ❊ وان دليل الخصوص مستقل والشرط ليس كذلك وانه يقبل التعليل والتعليق لايقبله وقس عليه والله اعلم

❊ باب افعال النبي عليه السلام ❊

والافعال على ضربين ماليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لايوصف بحسن ولاقبح وماله صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين ❊ وانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها ينقسم الى واجب ومندوب ومباح ❊ والقبيح منها ينقسم الى محظور ومكروه ❊ وهذه الاقسام سوى القسم الاخير يصح وقوعها عن جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير فيصح وقوعه عن غير الانبياء من بني ادم ولكن لايصح وقوع ماهو معصية منه عن الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا عن الزلات ❊ فتبين بهذا ان المراد من الافعال في هذا الباب الافعال التي تقع عن قصد ولم تكن من قبيل الزلة لان الباب لبيان الاقتداء وما وقع بطريق الزلة اووقع لاعن قصد مثل مايحصل في حالة النوم والاغماء لايصلح للاقتداء ❊ وقد يقترن البيان بالزلة لامحالة ❊ اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه السلام حين قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان اي هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسببا ❊ واما جعل قتل الكافر من عمل الشيطان لان قتله كان قبل الاذن له في القتل ❊ وقيل لانه كان مستأمنا فيهم وليس للمستأمن قتل الكافر الحربي وهو

❊ باب افعال النبي صلى الله عليه وسلم ❊

وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب وفرض وفيها قسم آخر وهو الزلة لكن ليس من هذا الباب في شيء لانه لايصلح للاقتداء ولايخلو عن بيان مقرون به من جهة الفاعل او من الله تبارك وتعالى كما قال جل وعز وعصى آدم فقال جل وعز حكاية عن موسى من قتل القبطي قال هذا من عمل الشيطان

لم يقصد قتله فكان زلة ❊ اومن الله تعالى كما قال وعصى آدم ربه اى باكل الشجرة التى فهى عنها والعصيان ترك الامر اوارتكاب المنهى عنه الا انه ان كان عمدا كان ذنبا وان كان خطأ كان زلة ❊ فغوى اى فعل مالم يكن فعله ❊ وقيل اخطأ حيث طلب الملك والخلد باكل مانهى عنه واذا كان البيان مقترنا به لامحالة علم انه غير صالح للاقتداء به ❊ ثم الشيخ وشمس الائمة رحمهما الله قسما افعاله عليه السلام سوى الزلة ومااليس عن قصد على اربعة اقسام فرض وواجب ومستحب ومباح والقاضى الامام وسائر الاصوليين قسموها على ثلاثة اقسام واجب ومستحب ومباح وارادوا بالواجب الفرض وهذا اقرب الى الصواب لان الواجب الاصطلاحى ماثبت بدليل فيه اضطراب ولايتصور ذلك فى حقه عليه السلام لان الدلائل الموجبة كلها فى حقه قطعية ويمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا كما اشير اليه فى آخر الباب وحينئذ يتحقق فيها الواجب الاصطلاحى لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله فى حقنا بدليل مضطرب ﴿ قوله ﴾ والزلة اسم لكذا ❊ قال شمس الائمة رحمه الله اما الزلة فانه لايوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى اصل الفعل ❊ قال وبيان هذا ان الزلة اخذت من قول القائل زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق فعرفنا بهذا ان الزلة مااتصل بالفاعل عند فعله مالم يكن قصده بعينه ولكنه زل فاشتغل به عما قصده بعينه والمعصية عند الاطلاق انما يتناول مايقصده المباشر بعينه وان كان قد اطلق الشرع ذلك على الزلة مجازا ❊ فان قيل ❊ لما لم يكن الفعل الحرام مقصودا فى الزلة فيم العتاب ❊ قلنا ❊ ان الزلة لاتخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت فاستحقاق العتاب بناء عليه كمن زل فى الطريق يستحق اللوم لترك التثبت والتقصير ❊ قال الشيخ ابو الحسن البشاعرى رحمه الله فى عصمة الانبياء وليس معنى الزلة انهم زلوا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية ولكن معناها الزلل عن الافضل الى الفاضل والاصوب الى الصواب وكانوا يعاقبون لجلال قدرهم ومنزلتهم ومكانتهم من الله تعالى (قوله) بشغله عنه الباء للسببية والضمير الاول للفاعل والثانى للفعل المباح اى زل الفاعل بسبب شغله عن الفعل المباح الذى قصده اى بسبب غفلته عنه الى ماهو حرام لم يقصده اصلا ❊ فانها اى المعصية اسم لفعل حرام ❊ مقصود بعينه اى نفس الفعل مقصود مع العلم بحرمته دون مخالفة الامر فانها لوكانت مقصودة لكان كفرا (قوله) واختلفوا فى سائر افعال النبى اى باقى افعاله صلى الله عليه وسلم بعد الزلة ❊ مما ليس بسهو مثل تسليمه على رأس الركعتين فى الظهر حتى قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت ❊ ولاطبع مثل الافعال التى لايخلو ذو الروح عنها كالتنفس والقيام والقعود والاكل والشرب ونحوها فانها على الاباحة بالنسبة اليه والى امته بلاخلاف ❊ ولابد لتلخيص محل النزاع من قيود اخرى وهى ان لايكون هذا الفعل بيانا لمجمل الكتاب فانه حينئذ يكون تابعا للمبين فى الوجوب والندب والاباحة ❊ وان لايكون امتثالا وتنفيذ الامر سابق فانه تابع

الزلة اسم لفعل غير مقصود بعينه لكنه اتصل الفاعل عن فعل مباح قصده زل بشغله عنه الى ماهو حرام لم يقصده اصلا بخلاف المعصية فانها اسم لفعل حرام مقصود بعينه واختلفوا فى سائر افعال النبى صلى الله عليه وسلم التى ليس بسهو ولاطبع

للامر ايضا بالاتفاق فى الوجوب والندب ❁ وان لايكون مختصا به كوجوب الضحى والتهجد والزيادة على الاربع فى النكاح وصفى المغنم وخمس الخمس فانه لايدل على التشريك بيننا و بينه بالاتفاق ❁ ثم بعد ذلك اما ان علمت صفة ذلك الفعل فى حقه عليه السلام اولم تعلم ❁ فان علمت فالجمهور على ان امته مثله فى كونهم متعبدين فى التأسى به باتيان مثل ذلك الفعل على تلك الصفة ❁ وذهب شرذمة الى ان حكم ماعلمت صفة كحكم مالم تعلم صفته هكذا ذكر بعض الاصوليين ❁ قال ابواليسر رحمه الله واما اذا قام دليل صفة فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابوالحسن الكرخى من اصحابنا وجميع الاشعرية وابوبكر الدقاق من اصحاب الشافعى بان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوص به حتى يقوم دليل على مشاركة غيره اياه ❁ وقال ابو بكر الرازى وابوعبدالله الجرجانى من اصحابنا والشافعى وجميع المعتزلة انه يثبت لامته عليه السلام شركة حتى يقوم دليل على الخصوص ❁ وان لم تعلم صفته بان كان ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على الاباحة بالاجماع كذا قال ابو اليسر وان كان من جملة القرب فاختلف فيه ❁ فقال بعضهم يجب الوقف فيها اى فى هذه الافعال التى لم نعرف صفتها فلايحكم فيها بوجوب ولاندب ولااباحة ولا يثبت لنا فيها متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف و يثبت الشركة واليه ذهب عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعى كالغزالى وابى بكر الدقاق وابى القاسم بن كج ❁ وقال بعضهم يلزمنا اتباعه اى اتباع النبى ❁ فيها اى فى تلك الافعال وتكون واجبة فى حقه وفى حقنا وهو مذهب مالك وبه قال من اصحاب الشافعى ابوالعباس بن شريح والاصطخرى وابوعلى بن ابى هريرة وابو على بن حيران والحنابلة وجماعة من المعتزلة ❁ وقال ابو الحسن الكرخى يعتقد الاباحة فيها فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ولايثبت الفضل على الاباحة وهو الوجوب اوالندب فى حقه الابدليل ﴿ قوله ﴾ ولايثبت المتابعة ❁ ذكر فى التقويم قال ابوالحسن رحمه الله يعتقد الاباحة حتى يقوم دليل بيان سائر الاوصاف واذا قام الدليل على وصف زائد نحو الوجوب مثلا كان النبى عليه السلام مخصوصا به حتى يقوم دليل المشاركة ❁ وذكر شمس الائمة رحمه الله وقال ابو الحسن ان علم صفة فعله انه فعله واجبا او ندبا اومباحا فانه يتبع فيه بتلك الصفة وان لم يعلم فانه يثبت فيه صفة الاباحة ثم لايكون الاتباع فيه ثابتا الابقيام الدليل ❁ فعلى ماذكر فى التقويم يكون معنى قوله ولا يثبت المتابعة منا اياه لايصح متابعتنا للنبى عليه السلام فى افعاله سواء علم صفاتها اولم تعلم الابدليل يوجب المشاركة ❁ وعلى ماذكر شمس الائمة يكون معناه ولايثبت المتابعة فى الافعال التى لم يعرف صفاتها الابدليل ❁ وماذكر ابو اليسر يؤيد المذكور فى التقويم وماذكرناه اولا يؤيد ماذكره شمس الائمة ﴿ قوله ﴾ وقال الجصاص ❁ ذكر فى التقويم وقال ابو بكر الرازى يعتقد الاباحة مالم يقم دليل البيان على صفة فعل رسول الله عليه السلام ثم يلزمنا يعنى بعد البيان على ذلك الوصف حتى يقوم دليل اختصاصه به ❁ وقال شمس الائمة وكان الجصاص يقول بقول الكرخى

لان البشر لايخلو عما جبل عليه فقال بعضهم يجب الوقف فيها وقال بعضهم بل يلزمنا اتباعه فيها وقال الكرخى نعتقد فيها الاباحة فلايثبت الفضل الابدليل ولايثبت المتابعة منا اياه فيها الابدليل وقال الجصاص مثل قول الكرخى

الا انه يقول اذا لم يعلم فالاتباع له فى ذلك ثابت حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا ❋ فما ذكر فى التقويم يشير الى انه انما يثبت الاتباع عنده اذا عرف وصف ذلك الفعل كما صرح به ابو اليسر ❋ وماذكر شمس الائمة يدل على ان الاتباع ثابت عنده بكل حال ويحتمل ان يكون المذكور فى التقويم موافقا لما ذكر شمس الائمة ايضا يعرف بالتأمل (وقوله) الا انه قال علينا اتباعه معناه لنا جواز متابعته فيه لايترك ذلك اى لايحمل على الخصوصية الا بدليل اومعناه وجب علينا اعتقادا باحته فى حقنا لايترك ذلك الاعتقاد الا بدليل ❋ والفرق بين قول الجصاص وبين قول الفريق الثانى ان الاتباع واجب عندهم على اعتقاد ان ذلك الفعل واجب فى حقه وفى حقنا والاتباع فى قول ابى بكر ثابت على اعتقاد انه مباح فى حقه وفى حقنا كما لو نبت بالتنصيص اباحة فعل له من غير تنصيص وجه قول الواقفية ان الاتباع ليس بواجب فى افعاله لان التكليف بحسب المصالح وليس يجب اشتراك المكلفين فى المصالح اذ يجوز ان يكون فعل مصلحة فى حق شخص ولايكون مصلحة فى حق آخر فاذا يجوز ان يكون الفعل مصلحة فى حق النبى عليه السلام ولايكون مصلحة فى حقنا الاترى انه قد ابيح له مالم يبح لنا من العدد فى النكاح والصفى من المغنم وغيرهما وقد اوجب عليه مالم يوجب علينا مثل قيام الليل والضحى ونحوهما واذا كان كذلك لايلزمنا متابعته حتى يقوم دليل على الشركة ❋ ولئن سلما ان الاتباع واجب فذلك ليس بممكن ههنا لان المتابعة فى الفعل عبارة عن اتيان مثل فعل الغير على الوجه الذى فعله من اجل انه فعله حتى لولم يكن هذا الفعل مثل الاول كالقيام والقعود اولم يكن على الوجه الذى فعله بان كان احدهما واجبا والآخر نفلا اولم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين امتثالا للامر لايكون متابعة واذا كان كذلك لايتحقق المتابعة قبل معرفة صفة الفعل ولاوجه الى المخالفة ايضا فيجب التوقف الى ان يظهر وصف الفعل بالدليل ❋ قال شمس الائمة رحمه الله وهذا الكلام عند التأمل باطل لان هذا القائل ان كان يمنع الامة من ان يفعلوا مثل فعله بهذا الطريق ويلومهم على ذلك فقد اثبت صفة الحظر فى الاتباع وان كان لايمنعهم من ذلك ولايلومهم عليه فقد اثبت صفة الاباحة فعرفنا ان القول بالوقف لايتحقق فى هذا الفصل ❋ واما الآخرون وهم الذين قالوا بوجوب الاتباع فقد احتجوا بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول عليه السلام على الاطلاق مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره اى عن شان الرسول وسمته وطريقته كما فى قوله وما امر فرعون برشيد اى شانه وطريقته ومذهبه ❋ قالوا وحمل الامر على الشان ههنا اولى من حمله على القول لانتظام الشان القول والفعل على وجه واحد ❋ والنصوص فيها اى فى طاعة الرسول ووجوب اتباعه كثيرة ❋ مثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول ❋ واتبعوه لعلكم تهتدون ❋ وما آتيكم الرسول فخذوه ومانهيكم عنه فانتهوا فان هذه النصوص وامثالها توجب اتباعه مطلقا من غير فصل بين القول والفعل ❋ ومثل ماروى انه عليه السلام خلع نعله فى الصلوة فخلعوا استدلالا بفعله فاقرهم على استدلالهم ولم ينكر عليهم بل بين العلة بقوله اخبرنى جبرائيل ان فيها قذرا وامرهم بالحلق عام الحديبية فتربصوا وتوقفوا فلما فعل بنفسه تبادروا الى الحلق فدل ان للفعل من المكانة فى القلوب ماليس للقول

لانه قال علينا اتباعه لانترك ذلك الا بدليل وهذا اصح عندنا اما الواقفون فقد قالوا ان صفة الفعل اذا كانت مشكلة امتنع الاقتداء لان الاقتداء فى المتابعة فى اصله ووصفه فاذا خالفه فى الوصف لم يكن مقتديا فوجب الوقف الى ان يظهر واما الآخرون فقد احتجوا بالنص الموجب لطاعة الرسول عليه السلام قال الله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره النصوص فى ذلك كثيرة اما الكرخى فقد زعم ان الاباحة من هذه الاقسام هى ثابتة بيقين فلم يجز اثبات غيره الا بدليل وجب اثبات اليقين كمن كل رجلا بماله ثبت الحفظ لانه يقين وقد وجدنا اختصاص الرسول ببعض فعله ووجدنا الاشتراك

* ولما قبل عمر رضى الله عنه الحجر قال انى اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولكنى رأيت رسول الله يقبلك فرأى ان متابعته على الظاهر من فعله واجبة * والصحابة رضى الله عنهم كانوا يرون المبادرة الى متابعة افعاله مثل المبادرة الى متابعة اقواله * واما الكرخى فقد زعم اى قال بان الاباحة من هذه الاقسام وهى الوجوب والندب والاباحة هى الثابتة فى حقه عليه السلام بيقين لتحققها فى كل الاحوال فوجب اثباتها ولم يجز اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه * ثم لما ثبتت الاباحة بهذا الطريق على ما اختاره شمس الائمة او قام دليل يبين صفة الفعل على ما نقله القاضى الامام لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانا قد وجدنا اختصاص الرسول عليه السلام ببعض الافعال كما ذكرنا * ووجدنا الاشتراك اى اشتراك النبى والامة فى البعض وهذا الفعل يحتمل ان يكون مما اختص هو به ويحتمل ان يكون مما هو غير مخصوص به فعند احتمال الوجهين على السواء يجب التوقف حتى يقوم الدليل لتحقق المعارضة ﴿ قوله ﴾ ووجه القول الآخر بكسر الخاء وهو قول الجصاص ان الاتباع اصل الى آخره * قال شمس الائمة رحمه الله الصحيح ما ذهب اليه الجصاص لان فى قوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة تنصيص على جواز التأسى به فى افعاله فيكون هذا النص معمولا به حتى يقوم الدليل المانع وهو ما يوجب تخصيصه بذلك * وقد دل عليه قوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج فى ازواج ادعيائهم وفى هذا بيان ان ثبوت الحل فى حقه مطلقا دليل ثبوته فى حق الامة الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به بقوله خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق فعله دليلا للامة فى الاقدام على مثله لم يكن لقوله تعالى خالصة لك فائدة فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة * والدليل عليه انه لما قال عليه السلام لعبدالله بن رواحة حين صلى على الارض فى يوم قد مطروا فى السفر الم يكن لك فى اسوة فقال انت تسبح فى رقبة قد فكت وانا اسعى فى رقبة لم يعرف فكاكها فقال انى مع هذا ارجو ان اكون اخشاكم لله * ولما سألت امراة ام سلمة رضى الله عنها عن القبلة للصائم قالت ان رسول الله يقبل وهو صائم فقالت لسنا كرسول الله صلى الله عليه وسلم فقد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ثم سألت ام سلمة رضى الله عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سؤالها فقال هلا اخبرتها انى اقبل وانا صائم فقالت قد اخبرتها بذلك فقالت كذا فقال انى ارجو ان اكون اتقيكم لله واعلمكم بحدوده ففى هذا بيان ان اتباعه فيما يثبت من افعاله اصل حتى يقوم الدليل على كونه مخصوصا بفعل * وهذا لان الرسل عليهم السلام ائمة يقتدى بهم كما قال الله تعالى انى جاعلك للناس اماما فالاصل فى كل فعل يكون منهم جواز الاقتداء بهم الا ما يثبت فيه دليل الخصوصية باعتبار احوالهم وعلو منازلهم واذا كان الاصل هذا ففى كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة الى ذلك ماسة عند كل فعل يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة اليه دليل النفى فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه

فوجب الوقف فيه ايضا ووجه القول الآخر ان الاتباع اصل لانه امام يقتدى به كما قال تعالى لابراهيم انى جاعلك للناس اماما فوجب التمسك بالاصل حتى يقوم الدليل على غيره هذا الذى ذكرنا تقسيم السنن فى حقنا وهذا

من جملة الافعال التى هو فيها قدوة امته والله اعلم ❊ فصار الحاصل ان عند ابى الحسن الاصل هوالاختصاص والاشتراك لعارض وعند الجصاص الاصل هوالاتباع والخصوصية بعارض كما ان الاصل في الكلام الحقيقة والمجاز بعارض والعارض لايثبت الا بدليل ﴿ قوله ﴾ وهذا الذى ذكرنا تقسيم السنن فى حقنا اى هذا الباب لتقسيم افعال النبى عليه السلام فى حقنا فانه لبيان انواع الاتباع الذى هوراجع الينا ولهذا ادخل فيه الواجب كما اشرنا اليه ❊ اوماذكرنا من اول اقسام السنة الى ماانتهينا اليه تقسيم السنة ومايتصل بها بالنسبة الينا وهذا الباب الذى نشرع فيه

﴿ باب تقسيم السنة فى حق النبى صلى الله عليه وسلم ﴾

اى بيان طريقته فى اظهار احكام الشرع (قوله) ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل بان قالوا لايجوز للنبي عليه السلام ان يحكم بالرأى والاجتهاد وان يعتمد فى بيان الاحكام على غيرالوحى لان ذلك مؤد الى انحطاط درجة النبوة الى درجة الاجتهاد ❊ لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه اى تقسيم سنته وطريقته فى اظهار احكام الشرع على تأويل المذكور لان معنى التعظيم فى حق من هودونه عدم اشتغاله بمثل هذا التقسيم فان النبى صلى الله عليه وسلم هو المتفرد بالكمال الذى لايحيط به الا الله عزوجل وفى الاشتغال بالتقسيم نوع احاطة وفيه ايضا نسبة الخطأ فى بعض الصور اليه عليه السلام مع عدم التقرير عليه وفيه سؤادب فكان الاولى تركه ولكن طعن الجاهل وتعنته بان قال كيف ساغ له الاشتغال بالاجتهاد مع توصله الى مايوجب علم اليقين وهوالوحى حمل على هذا التقسيم ورخص فى الاشتغال به دفعا لتعنتهم وكشفا عن شبهتهم (قوله) والوحى نوعان يعنى انه عليه السلام كان معتمدا على الوحى فى اظهار جميع احكام الشرع الا ان الوحى نوعان ظاهر وباطن الى آخر ماذكر ❊ وقسم شمس الائمة رحمه الله ذلك على ثلثة اقسام الى وحى ظاهر والى وحى باطن والى مايشبه الوحى وجعل القسمين الاولين من الوحى الظاهر والقسم الثالث من الوحى الباطن وعمله بالاجتهاد ممايشبه الوحى ولكل وجه يعرف بالتأمل ❊ بعد علمه اى علم النبى عليه السلام ❊ بالمبلغ وهوالملك ❊ بآية قاطعة ظهرت له توجب علم اليقين بانه ملك يبلغه عن الله عزوجل كما ظهرت لنا الآيات القاطعة الدالة على وجود الصانع جل جلاله والمعجزات الظاهرة الدالة على صدق الانبياء عليهم السلام ❊ وهواى ماثبت بلسان الملك هوالذى انزل عليه بلسان الروح الامين وهو جبرائيل عليه السلام المراد من قوله جل ذكره انه لقول رسول كريم ❊ قل نزله روح القدس ❊ نزل به الروح الامين على قلبك (قوله) عليه السلام ان روح القدس نفث فى روعى اى اوقع فى قلبى ❊ ان نفسا لن تموت حتى تستكمل اى تستوفى رزقها بكماله ❊ فاتقوا الله اى اجتهدوا فى طلب التقوى وجدوا فى تحصيلها كل الجهد والجد فانها لاتحصل الا بالسعى لافى طلب الرزق فانه لايموت احدا بل اجملوا فى طلبه بمباشرة الاسباب المشروعة وترك المبالغة فيه المؤدية الى الوقوع فى المحظور معتقدين ان الرزق من الله تعالى

[Right margin column]

[...]ليم ولولا جهل بعض الناس والطعن بالباطل فى هذا الباب لكان الاولى منا الكف عن تقسيمه فانه هو المتفرد بالكمال الذى لايحيط به الا الله تعالى والوحى نوعان ظاهر وباطن اماالظاهر فثلاثة اقسام ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة وهوالذى انزل عليه بلسان الروح الامين عليه السلام والثانى ماثبت عنده ووضح له باشارة الملك من غير بيان الكلام كماقال النبى صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا [...]ن تموت حتى تستكمل [...]زقها الافاتقوا الله واجملوا [...]ى الطلب والثالث ماتبدى [...]نابه بلاشبهة ولامزاحم [...]لامعارض بالهام من الله [...]الى بان اراه بنورعنده [...]قال جل وعلا لتحكم [...]ن الناس بما اريك الله [...]ـذا وحى ظاهر كله [...]رون ناهوابتلاءاعى به [...]بتلاء فى درك حقيقته [...]أمل وانما اختلف [...]يق الظهور وهذامن [...]اص النبى صلى الله عليه [...]حتى كان حجة بالغة [...]

لامن الكسب بل الاشتغال به للامتثال بالامر ❁ و يجوز ان يكون فاتقوا الله متعلقا باجملوا اى فاتقوا الله فى طلب الرزق بالاجمال فى طلبه بالاحتراز عن الاشتغال بالاسباب المحظورة والتصرفات المنهى عنها ❁ والثالث ماتبدى اى ظهر لقلبه يعنى من الحق بلاشبهة وقوله بلا معارض ولامزاحم تأكيد والالهام من اقسام الوحى بدليل قوله تعالى وماكان لبشر ان يكلمه الله الاوحيا اى بطريق الالهام وهو القذف فى القلب كماقذف فى قلب امموسى عليه السلام الاان النبى لماعرف قطعا انه من الله تعالى كان ذلك حجة قاطعة ❁ فهذا اى ماذكرنا من الاقسام الثلاثة وحى ظاهر كله لظهوره فى حق النبى صلى الله عليه وسلم فى درك حقيته اى النبى عليه السلام مبتلى بدرك حقيته بالتأمل فيماظهر له من الآية الدالة على حقيته ونحن مبتلون بدرك حقيته ايضا بعد تبليغه الينا بالتأمل فى المعجزات الدالة على صدقه ❁ وانما اختلف طريق الظهور بان ظهر البعض بتبليغ الملك والبعض باشارته والبعض باظهار الله عزوجل من غيرواسطة ❁ وهذه اى هذه الاقسام الثلاثة من خواص النبى صلى الله عليه وسلم لاشركة للامة فيها اذالوحى من خصائصه بلاشبهة ❁ وكذا الالهام الذى لايبقى معه شبهة لايوجد فى حق غيره ولووجد واكرم غيره بذلك كان ثبوته له لحق النبى عليه السلام اى لحرمته على مثال كرامات الاولياء فانها تثبت لحرمة النبى عليه السلام واتماما لمعجزته على ما عرف واذا كان كذلك لايخرج بثبوته للغير من خصائصه عليه السلام على انه ان ثبت للغير لايكون حجة فى احكام الشرع فثبت ان كون الالهام حجة مخصوص بالنبى عليه السلام

﴿ قوله ﴾ واماالوحى الباطن فكذا جعل الاجتهاد منه عليه السلام وحيا باطنا باعتبار المآل فان تقريره عليه السلام على اجتهاده يدل على انه هو الحق حقيقة كمااذا ثبت بالوحى ابتداء وجعله شمس الائمة مشابها للوحى بهذا الاعتبار ايضا فقال واما مايشبه الوحى فى حق رسول الله صلى الله عليه وسلم فهواستنباط الاحكام من النصوص بالرأى والاجتهاد فان مايكون من رسول الله عليه السلام بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحى لقيام الدليل على انه يكون صوابا لامحالة فانه كان لايقر على الخطأ فكان ذلك منه حجة قاطعة ومثل هذا من الامة لايجعل بمنزلة الوحى لان المجتهد يخطىء ويصيب وقدعلم انه كان له عليه السلام من الكمال مالايحيط به الا الله فلاشك ان غيره لايساويه فى اعمال الرأى والاجتهاد ﴿ قوله ﴾ واختلف فى هذا الفصل اى فى جواز الاجتهاد للنبى صلى الله عليه وسلم وفى كونه متعبدا به فابى بعضهم وهم الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يكون الاجتهاد حظ النبى عليه السلام فى الاحكام الشرعية الا ان بعضهم قالوا انه غير جائز عليه عقلا وهو منقول عن ابى على الجبائى وابنه ابى هاشم و بعضهم قالوا انه جائز عليه عقلا ولكنه لم يتعبد به شرعا وقال بعضهم وهم عامة اهل الاصول كان له العمل فى احكام الشرع بالوحى والرأى جميعا اى بالوحى الظاهر والباطن وهو منقول عن ابى يوسف من اصحابنا وهومذهب مالك والشافعى وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه السلام كان متعبدا بانتظار الوحى فى حادثة ليس

واما الوحى الباطن فهو ماينال باجتهاد الرأى بالتأمل فى الاحكام المنصوصة واختلف فى هذا الفصل فابى بعضهم ان يكون هذا من حظ النبى صلى الله عليه وسلم وانما له الوحى الخالص لاغير وانما الرأى والاجتهاد لامته وقال بعضهم كان له العمل فى احكام الشرع بالوحى والرأى جميعا والقول الاصح عندنا هو القول الثالث وهو ان الرسول مأمور بانتظار الوحى فيمالم يوح اليه من حكم الواقعة ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار

فيها وحي فان لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة للاذن بالاجتهاد * ثم قيل مدة الانتظار مقدرة بثلاثة ايام وقيل بخوف فوت الغرض وذلك يختلف بحسب الحوادث كانتظار الولي الاقرب في النكاح مقدر بفوت الخاطب الكفو * وكلهم اتفقوا ان العمل يجوز له بالرأي في الحروب وامور الدنيا * احتج الفريق الاول بالنص وهو قوله تعالى ومانطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبرانه لاينطق الاعن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لايكون وحيا فيكون داخلا تحت النفي * وبالمعقول وهوان النبي عليه السلام كان ينصب احكام الشرع ابتداء والاجتهاد دليل محتمل للخطاء لانه رأى العباد فلايصلح لنصب الشرع ابتداء لان نصب الشرع حق الله تعالى فكان اليه نصبه لاالى العباد بخلاف امور الحرب ومايتعلق بالمعاملات لان ذلك من حقوق العباد اذالمطلوب امادفع ضررعنهم اوجرنفع اليهم ممايقوم به مصالحهم واستعمال الرأي جائز في مثله لحاجة العباد الى ذلك وليس في وسعهم فوق ذلك والله تعالى يتعالى عمايوصف به العباد من العجز والحاجة فماهوحقه لايثبت ابتداء الا بمايكون موجبا علم اليقين يبينه ان المصير الى الرأي الذي هو محتمل للخطأ انمايجوز عند الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انماتثبت في حق الامة لافي حقه عليه السلام اذالوحي يأتيه في كل وقت فكان اشتغاله بالرأي كاشتغالنابه مع وجود النص وهذا كتحري القبلة فانه يجوز لمن بعد عن الكعبة ولم يجد سبيلا الى الوقوف عليها لضرورة لالمن كان مشاهدا للكعبة ولالمن يجد سبيلا الى الوقوف عليها لعدم الضرورة المحوجة الى التحري * ولانه لوجاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لمجتهد آخر لان جواز المخالفة من احكام الاجتهاد وبالاتفاق لايجوز لاحد ان يخالفه في حكمه فعلم ان الاجتهاد غير سائغ له لانتفاء موجبه في حقه الاترى ان في امور الحرب لما جاز له الرأي جازت مخالفته حتى خالفه السعدان في اعطاء شطر ثمار المدينة واسيد بن خضير في النزول يوم بدر على ماسيأتي بيانه * ولان الاجتهاد منه عليه السلام سبب لتنفير الناس عنه لانهم متى سمعوا انه يحكم برأيه في شريعته يسبق الى اوهامهم قبل ان يتأملوا حق التأمل انه ينصبه من تلقاء نفسه وذلك سبب النفرة اذالطبع ينفرعن اتباع مثله ومايؤدي الى النفرة لايكون هو مأذونا فيه لتأديته الى المناقضة لكونه مدعوا للدعوة اليه لاللنفرة عنه * ووجه القول الآخر وهو قول العامة الكتاب والسنة والدليل المعقول اما الكتاب فقوله تعالى فاعتبروا يااولي الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي البصائر اذ المراد من البصر البصيرة وكان قوله يااولي الابصار تعليل للاعتبار اي اعتبروا يا اولي الابصار لاتصافكم بالبصيرة والنبي عليه السلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا وهو معنى قوله احق الناس بهذا الوصف اي بوصف البصيرة فكان اولى بهذه الفضيلة وبالدخول تحت هذا الخطاب وقال تعالى ففهمناها سليمان روى ان رجلين تحاكما الى داود وعنده سليمان عليهما السلام احدهما صاحب حرث والآخر صاحب غنم فقال صاحب الحرث ان هذا انفلتت غنمه ليلا فوقعت في حرثي فلم يبق منه شيأ

احتج الاول بقول الله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولان الاجتهاد محتمل للخطاء ولايصلح لنصب الشرع ابتداء لان الشرع حق الله تعالى فاليه نصبه بخلاف امر الحروب لانه يرجع الى العباد بدفع اوجر فصح اثباته بالرأي ووجه القول الآخر ان الله تبارك وتعالى امر بالاعتبار عاما بقوله فاعتبروا يااولي الابصار وهو عليه السلام احق الناس بهذا الوصف وقال الله تبارك وتعالى ففهمناها سليمن وذلك عبارة عن الرأي من غير نص وكذلك قوله تبارك وتعالى لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب بالرأي

فقال لك رقاب الغنم فقال سليمان اوغير ذلك ينطلق اصحاب الحرث بالغنم فيصيبون من البانها ومنافعها ويقوم اصحاب الغنم على الحرث حين اذا كان كليلة نفشت فيه دفع هؤلاء الى هؤلاء غنمهم ودفع هؤلاء الى هؤلاء حرثهم واكثر المفسرين على ان الحرث كان كرما قد تدلت عنا قيدهم فقال داود عليه السلام القضاء ماقضيت وحكم بذلك فاخبر الله تعالى عن تلك القضية بقوله عز اسمه وداود وسليمان الى ان قال ففهمناها سليمان الهاء ضمير الحكومة المدلول عليها بقوله اذ يحكمان في الحرث وذلك اى ذلك التفهيم عبارة عن الرأى من غير نص اى المراد انه وقف على الحكم بطريق الرأى لابطريق الوحى لان ماكان بطريق الوحى فداود وسليمان عليهما السلام فيه سوآء وحيث خص سليمان بالفهم علم ان المراد به الفهم بطريق الرأى ولان القضية التى قضاها داود اولا لوكانت بالوحى لما وسع سليمان خلافه ولما حالف ومدح على ذلك علم انه كان بالرأى * وذكر فى المطلع قيل انهما اجتهدا جميعا فجاء اجتهاد سليمان عليه السلام اشبه بالصواب فرجع داود الى اجتهاد سليمان قبل الحكم لان الحكم اذا وقع بالاجتهاد لاينتقض باجتهاد آخر وكذلك قوله تعالى اى ومثل قوله ففهمناها سليمان قوله تعالى اخبارا عن داود عليه السلام لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه جواب عن داود عليه السلام بالرأى فانه كان بطريق التنبيه وانما يحسن ذلك اذا فوض الحكم الى رأيه وعبارة شمس الائمة اوضح فانه قال وقد حكم داود بين الخصمين حين تسوروا المحراب فانه قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك الى نعاجه وهذا بيان بالقياس الظاهر ونقل عن ابى يوسف رحمه الله انه تمسك فيه بقوله تعالى انا انزلنا اليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اريك الله فانه بعمومه يتناول الحكم بالنص وبالاستنباط منه اذالحكم لكل منهما حكم بما اراه الله * واورد عليه ان المراد بما اريك بما انزله اليك لدلالة السباق عليه اذلا منا سبة بين قول القائل انفدت اليك ذلك الكتاب لتحكم بغيره * واجيب عنه بان الحكم الذى استنبط من المنزل حكم بالمنزل لانه حكم بمعناه وبان التقييد بالمنزل خلاف الاصل وقرر ابوعلى الفارسى هذا التمسك فقال الارائة ههنا لاتستقيم ان تكون لارائة العين لاستحالتها فى الاحكام ولا لمعنى الاعلام لوجوب ذكر المفعول الثالث كذكر الثانى لان المعنى ماريكه الله لتتم الصلة فتبين ان المعنى لتحكم بين الناس بما جعله الله لك رأيا * واجيب بان الارائة بمعنى الاعلام وما مصدرية لا موصولة لتحتاج الى ضمير ويكون قد حذف المفعولان وهو جائز * واما السنة فحديث الخثعمية فانه عليه السلام اعتبر فيه دين الله بدين العباد و ذلك بيان بطريق القياس وقد مر بيانه فى باب الاداء والقضاء * وحديث القبلة للصائم وهو ماروى ان عمر رضى الله عنه سئل النبى عليه السلام فقال انى اتيت اليوم امرا عظيما فقال وماذاك فقال هششت الى امرأتى فقبلتها فقال ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان يضرك قال لا قال ففيم اذا اى ففيم تشك اذ قد عرفت ذلك فاعتبر فيه مقدمة الجماع وهى القبلة بمقدمة الشرب وهى المضمضة فى عدم فساد الصوم وهو قياس ظاهر بل عدم الفساد فى القبلة

وقال النبى صلى الله عليه وسلم للخثعمية ارأيت لوكان على ابيك دين فقضيته اماكان تقبل منك قالت نعم قال فدين الله احق وقال لعمر وقد سأله عن القبلة للصائم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكان تضرك وهذا قياس ظاهر

اظهر لانها تهيج الشهوة ولاتسكنها والتخضخض تسكن شيأ من العطش ❊ وقال فيمن اتى اهله انه يوجر روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فى حديث طويل وفى بضع احدكم صدقة قالوا يارسول الله ايأتى احدنا شهوته ويكون له فيها اجر قال ارايتم لو وضعها فى حرام اكان عليه فيه وزر فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له اجرا اعتبر مباشرة الحلال فى استحقاق موجبها وهو الاجر بضدها وهو مباشرة الحرام فى استحقاق موجبها وهو الوزر وهذا بيان الرأى والاجتهاد والمج رمى الماء من الفم من مايطلب ❊ واما المعقول فهو ان الاجتهاد مبنى على العلم بمعانى النصوص ورسول الله صلى الله عليه وسلم اسبق الناس فى العلم اى اكلهم فيه حتى كان يعلم بالمتشابه الذى لايعلمه احد من الامة بعده وكان عالما بمعنى النص الذى هو متعلق الحكم لامحالة وبعد العلم به والوقوف على طريق الاستعمال لاوجه لمنعه عن ذلك لانه نوع حجر وذلك لايليق بعلو درجته مع اطلاع غيره فيه ❊ يوضحه انه لو لم يجز له العمل بالاجتهاد الذى هو اعلى درجات العلم للعباد واكثر صوابا لاشتماله على المشقة وجاز لامته ذلك لكانت الامة افضل منه فى هذا الباب وانه غير جائز ❊ ولايقال انما يلزم ذلك ان لو لم يكن له منصب اعلى عنه لانه كان يستدرك الاحكام وحيا وهو اعلى من الاجتهاد ❊ لانا نقول الوحى وان كان اعلى من الاجتهاد لكن ليس فيه تحمل المشقة فى استدراك الحكم فلايظهر فيه اثر جودة الخاطر وقوة القريحة واذا كان هذا نوعا مفردا من الفضيلة لم يخل الرسول عنه بالكلية ❊ ثم الشيخ رحمه الله ذكر ههنا ان المتشابه وضح للرسول عليه السلام دون غيره وهكذا ذكر شمس الائمة رحمه الله وهو يترا اى مخالفا لظاهر الكتاب لان الوقف ان وجب على قوله عز وجل ومايعلم تاويله الا الله كما هو مختار السلف والشيخين فذلك يقتضى ان لايعلمه الرسول كما لايعلمه غيره من العباد وان كان الوقف على قوله تعالى والراسخون فى العلم كما هو مختار الخلف يلزم ان لايكون الرسول عليه السلام مخصوصا بعلمه بل الراسخون يعلمونه ايضا فاما ان يعلمه الرسول ولايعلمه غيره فمخالف لما دل عليه النص من كل وجه ❊ واجيب عنه بان معنى الآية على تقدير الوقف على الا الله ومايعلم احد تأويله بدون تعلم الله الا الله كما فى قوله تعالى قل لايعلم من فى السموات والارض الغيب الا الله اى لايعلم بدون تعليم الله الا الله فيكون الا حينئذ بمعنى غير واذا كان كذلك جاز ان يكون الرسول مخصوصا بالتعليم بدون اذن بالبيان لغيره فيبقى غير معلوم فى حق غيره ❊ واعترض بان الآية تقتضى حصر العلم على الله عز وجل واذا صار الرسول عليه السلام عالما بالمتشابهات النازلة قبل نزول هذه الآية بالتعليم لايستقيم الحصر وكان ينبغى ان يقول ومايعلم تأويله الا الله ورسوله ❊ واجيب عنه بانه يجوز ان يكون التعليم حاصلا بعد نزول هذه الآية فلايكون الرسول عليه السلام عالما بالمتشابه قبل نزولها فيستقيم الحصر بقوله ومايعلم تأويله الا الله ❊ وبان الآية دلت على حصر العلم على الله عز وجل وعلى من علمه الله بالتأويل الذى ذكر ❊ الاترى ان تلك الآية توجب حصر علم الغيب على الله تعالى ثم انه لايمنع ان يعلم غير الله بتعليمه كما قال تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الامن

وقال فيمن اتى اهله انه يوجر فقيل ايوجر احدنا فى شهوته فقال ارأيت لو وضعه فى حرام اما كان يأثم وقال فى حرمة الصدقة على بنى هاشم ارأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت شاربه وهذا قياس واضح فى تحريم الاوساخ بحكم الاستعمال ولان الرسول صلى الله عليه وسلم اسبق الناس فى العلم حتى وضح له ماخفى على غيره من المتشابه فمحال ان يخفى عليه معانى النص

ارتضى من رسول فكذا ههنا ﴿ قوله ﴾ الا ان اجتهاد غيره جواب عما يقال لما جاز له الاجتهاد وكان ينبغى ان يكون منزلته دون النص فيكون ظنيا كاجتهاد غيره ويجوز مخالفته اذ ذاك فقال ليس كذلك لان اجتهاد غيره يحتمل الخطاء والقرار عليه واجتهاده لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه فى الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما ❊ وبغيره من الآيات فلو جاز الخطاء عليه لكنا مأمورين باتباع الخطاء وذلك غير جائز وان احتمل الخطاء كما هو مذهب اكثر اصحابنا بدليل قوله عز اسمه عفى الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل على انه عليه السلام اخطأ فى الاذن لهم وبدليل نزول العتاب فى اسارى بدر وغيرهما من الدلائل فلا يحتمل القرار على الخطأ لما ذكرنا انه يؤدى الى الامر باتباع الخطأ فاذا اقره الله على اجتهاده دل انه كان هو الصواب فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا وهو نظير الالهام فان الهام النبى عليه السلام حجة قاطعة لا يسع مخالفته بوجه والهام غيره ليس بحجة (قوله) وذلك مثل امور الحرب اى الاجتهاد والعمل بالرأى فى سائر احكام الشرع مثل العمل بالرأى فى امور الحرب من غير فرق والغرض منه ابطال الفرق الذى ادعته الطائفة الاولى الا ترى انه شاورهم فى اسارى بدر وهو مشاورة فى حكم الشرع لان مفاداة الاسير بالمال جوازها وفسادها من احكام الشرع ومما هو حق الله تعالى فعلم انه كان يشاورهم فى الاحكام كما فى الحروب ❊ وقصة ذلك ما روى انه لما كان يوم بدر وهزم المشركون وقتل منهم سبعون رجلا واسر منهم سبعون استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الاسارى فقال ابو بكر رضى الله عنه هؤلاء بنو العم والعشيرة والاخوان وارى ان نأخذ منهم الفدية فيكون ما اخذنا قوة لنا على الكفار وعسى ان يهديهم الله فيكونوا لنا عضدا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر رضى الله عنه ما ترى يا ابن الخطاب فقال انهم كذبوك واخرجوك وهؤلاء ائمة الكفر وقادة المشركين فارى ان يمكننى من فلان قريب لعمر وعليا من عقيل وحمزة من العباس فلنضرب اعناقهم حتى يعلم الله انه ليس فى قلوبنا مودة للمشركين فقال عليه السلام مثلك يا ابا بكر كمثل ابراهيم حيث قال ومن عصانى فانك غفور رحيم ومثلك يا عمر كمثل نوح قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فهوى ما قال ابو بكر ولم يهو ما قال عمر فاخذ منهم الفداء فانزل الله تعالى ما كان لنبى ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم سبق اثباته فى اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب احدا بخطاء وهذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم ربما يؤدى الى اسلامهم وتدينهم وخفى عليهم ان قتلهم اعز للاسلام واهيب لمن وراءهم وقيل كتابة انه يستحيل لهم الفدية التى اخذوها وقيل ان اهل بدر مغفور لهم وقيل ان الله لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى ولم يتقدم النهى عن ذلك لمسكم فيما اخذتم من الفداء عذاب عظيم فقال صلى الله عليه وسلم لو نزل بنا عذاب ما نجى الا عمر وانما امضى ذلك الحكم لان الحكم اذا امضى بالاجتهاد ثم نزل نص بخلافه وظهر خطاؤه عمل به فى

واذا وضح له ... العمل به لان الحجة للع... شرعت الا ان اجتهاد غ... يحتمل الخطاء واجتها... لا يحتمل ولا يحتمل القر... على الخطاء فاذا اقره ا... تعالى على ذلك دل على مصيب بيقين وذلك م... امور الحرب وقد كان ال... صلى الله عليه وسلم يشاو... فى سائر الحوادث ع... عدم النص مثل مشاور... فى امور الحرب الا تر... انه شاورهم فى اسارى بد... فاخذ برأى ابى بكر وكا... ذلك هو الرأى عنده فم... عاتبهم حتى نزل قوله لو... كتاب من الله سبق لمسك... فيما اخذتم عذاب عظي...

المستقبل لا فيما مضى كذا قيل والاصح إن الله تعالى امضى ذلك الحكم بعد العتاب بقوله فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا (قوله) وكما شاور سعد بن معاذ روى ان الامر لما ضاق على المسلمين فى حرب الاحزاب وكان فى الكفار قوم من اهل مكة عونا لهم رئيسهم عيينة بن حصن الفزارى وابو سفيان بن حرب بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة وقال ارجع انت وقومك ولك ثلث ثمار مدينة فابى الا ان يعطيه نصفها فاستشار فى ذلك الانصار وفيهم سعد بن معاذ وسعد بن عبادة احدهما رئيس الاوس والآخر رئيس الخزرج فقالا هذا شئ امرك الله به ام شئ رأيته من نفسك فقال لا بل رأى رأيته من عند نفسى فقالا يا رسول الله انهم لن ينالوا فى الجاهلية من ثمار المدينة الا بشراء اوبقرى فاذا اعزنا الله بالاسلام لا نعطيهم الدنية فليس بيننا وبينهم الا السيف وفرح بذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انى رايت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت ان اصرفهم عنكم فاذ ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤا بالصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف وكذلك اخذ براى اسيد بن حضير لما اراد النبى صلى الله عليه وسلم يوم بدر النزول فقال له اسيد بن حضير اوحباب المنذر ان كان عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن راى فانى ارى ان ننزل على الماء ونأخذ الحياض فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأيه ونزل على الماء ثم المشاورة فى اسارى بدر نظير لقوله شاورهم فى سائر الحوادث لما قلنا انها مشاورة فى حكم شرعى فاما المشاورة فى بذل شطر الثمار والنزول على الماء فلا يصح نظيرا له لانها مشاورة فى امور الحرب فلا تصلح الزاما على الخصم ❁ وظنى ان الواو فى قوله وكما شاور سعد بن معاذ وقعت زائدة من الناسخ فبدونها يستقيم الكلام فيصير المشاورة فى الاسارى نظيرا لقوله شاور فى سائر الحوادث ومشاورة السعدين والاخذ براى اسيد نظيرين لقوله مثل مشاورته فى امور الحرب وكذا رأيت مكتوبا بدون الواو فى نسخة عتيقة مقروة على العلامة شمس الائمة الكردرى رحمه الله وعلى من قبله ايضا (قوله وقد كان يقطع الامر) اى الشان دونهم متصل بقوله مثل مشاورته فى امور الحرب يعنى كان يحكم فى امر الحرب الامر بطريق القطع اذا كان فيه وحى كما كان يفعل كذلك فى سائر الحوادث وحاصله انه ابطل الفرق المذكور باثبات المساواة بين امور الحرب وسائر الحوادث فيما اذا وجد فيها الوحى وفيما اذا لم يوجد فقال اذا لم يوجد الوحى كان يستشيرهم فيهما جميعا واذا وجد الوحى يقطع الامر فيها من غير مشاورة والتفات الى رأى احد فلا معنى للفرق الذى ذكروه ثم اكد هذا المعنى وهو ابطال الفرق بقوله والجهاد محض حق الله تعالى ليس بينه وبين غيره فرق فاذا جاز له العمل بالرأى جاز فى غيره من الاحكام ايضا (وقوله ولا تحل المشورة مع قيام الوحى متصل بقوله شاور فى سائر الحوادث يعنى واذا ثبت انه شاورهم فى سائر الحوادث ولا تحل المشورة مع قيام الوحى بل تحل لاجل العمل بالرأى علم انه انما شاورهم للعمل بالرأى وفى قوله خاصة اشارة الى دفع سؤال وهو ان يقال يجوز ان تكون المشورة لتطييب قلوبهم فقال ليس كذلك بل للعمل بالرأى خاصة ❁ قال شمس الائمة رحمه الله

وكما شاور سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الاحزاب فى بذل شطر ثمار المدينة ثم اخذ برايهما وكذلك اخذ براى اسيد بن حضير فى النزول على الماء يوم بدر وكان يقطع الامر دونهم فيما اوحى اليه فى الحرب كما فى سائر الحوادث والجهاد محض حق الله تعالى ما بينه وبين غيره فرق وكان يقول لابى بكر وعمر رضى الله عنهما قولا فانى فيما لم يوح الى مثلكما ولا تحل المشورة مع قيام الوحى انما الشورى فى العمل بالرأى خاصة الا ترى ان النبى صلى الله عليه وسلم معصوم عن القرار على الخطاء اما غيره فلا يعصم عن القرار على الخطاء فاذا كان كذلك كان اجتهاده ورأيه صوابا بلا شبهة

ولامعنى لقول من يقول انما كان يستشيرهم فى الاحكام لتطييب قلوبهم لان فيما كان الوحى ظاهرا معلوما ماكان يستشيرهم وفيما كان يستشيرهم لايخلوا ما ان كان يعمل برأيهم اولا يعمل فان كان لايعمل برأيهم وكان ذلك معلوما لهم فليس فى هذه الاستشارة تطييب النفس بل هى نوع من الاستهزاء وظن ذلك برسول الله صلى الله عليه وسلم محال وان كان يستشيرهم ليعمل برأيهم فلا شك ان رأيه كان اقوى من رأيهم واذا جازله العمل برأيهم فيما لانص فيه فجواز ذلك برأيه اولى ويتبين انه انما كان يستشيرهم لتقريب الوجوه وتخمين الرأى على ماكان يقول المشورة تلقيح العقول وقال من الحزم ان يستشير ذا رأى ثم تطيعه ثم انما اعاد قوله الا ان النبى معصوم عن القرار على الخطأ وبعد ماذكره مرة رد الكلام الخصم وجوابا عن قولهم الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يصلح لنصب الشرع * واذا كان كذلك اى واذا كان الامر كما قلنا انه معصوم عن القرار على الخطأ كان اجتهاده ورأيه بعد ماقرر عليه صوابا بلا شبهة ويجوز ان يصدر الحكم عن الاجتهاد ثم ينضم اليه مايوجب القطع بالصحة وينضم تحريم المخالفة كالاجماع الصادر عن الاجتهاد (وقوله) الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحى استثناء من القول الثانى وبيان للمذهب المختار وهذا على قول من جعل الحق فى المجتهدات واحدا فاما على قول من قال بتعدد الحقوق فلا يتصور الخطأ فى اجتهاده عنده لان اجتهاد غيره لايحتمل الخطأ فاجتهاده اولى فوجب تقديم الطلب اى طلب النص بانتظار الوحى لاحتمال الاصابة اى اصابة النص بنزول الوحى وصار ذلك اى انتظار الوحى فى حقه عليه السلام كطلب النص النازل الخفى بين النصوص فى حق سائر المجتهدين يعنى النص الذى اختفى بين النصوص ولم يصل الى المجتهد اذ لم يحل له الاجتهاد قبل طلبه * قال القاضى الامام وكان تربصه عليه السلام لنزول الوحى بمنزلة تربصنا للتأمل فى المنزل وقال شمس الائمة وكان الانتظار فى حقه بمنزلة التأمل فى النص المأول والخفى فى حق غيره ومدة الانتظار على مايرجو نزوله اى نزول الوحى يعنى هى مافيه مادام رجاء نزول الوحى باقيا * الا ان يخاف الفوت اى فوت الغرض او فوت الحكم فى الحادثة يعنى يخاف ان يفوت الحادثة بلا حكم وحينئذ ينقطع طمعه عن الوحى فيحكم بالرأى * قال صاحب الميزان وهذا القول حسن يعنى اشتراط الانتظار مادام يرجى نزول الوحى احسن لكن قول العامة احق وكان عليه العمل لجميع انواع الوحى والتبليغ عند الحاجة والانتظار للوحى الظاهر فى غير موضع الحاجة * واما تمسك الخصم بقوله تعالى وماينطق عن الهوى ففاسد اذ لا دليل على موضع النزاع فانه نزل فى شان القرآن ردا لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه ان ما ينطق به قرآنا فهو وحى لاعن هوى لان ماينطق به مطلقا كذلك * ولئن سلمنا ان المراد به التعميم لان بخصوص السبب لايتخصص عموم اللفظ فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه ليس بوحى بل هو وحى باطن كما اشار اليه الشيخ * ولانه اذا تعبدنا بالاجتهاد بالوحى يكون نطقه بذلك الحكم عن وحى لاعن هوى ولان المراد من الهوى هوى النفس الباطل لا الرأى الصواب

الا انا اخترنا تقديم انتظار الوحى لانه مكرم بالوحى الذى يغنيه عن الرأى وعلى ذلك غالب احواله فى ان لايخلى عن الوحى والرأى ضرورى فوجب تقديم الطلب لاحتمال الاصابة غالبا كالتيمم لا يجوز فى موضع وجود الماء غالبا الا بعد الطلب وصار ذلك كطلب النص النازل الخفى بين النصوص فى حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار على مايرجو نزوله الا ان يخاف الفوت فى الحادثة والله اعلم

الصادر عن عقل ونظر في اصول الشرع واندرج فيما ذكرنا الجواب عن بقية كلماتهم فلا نعيده (قوله) ومما يتصل بسنة نبينا شرايع من قبله لانها لما بقيت الى مبعث النبي عليه السلام وصارت شريعة له لما سنبين كانت من سننه وانما اخرناه للاختلاف في كونها شريعة لنبينا عليه السلام وذكر الضمائر الثلثة الاواخر مع كونها راجعة الى الشرايع على تأويل المذكور او لكون الشرايع مضافة الى المذكور وهو من قبله والله اعلم وهذا

﴿ باب شرائع من قبلنا ﴾

اي باب بيان الاختلاف في شرايع من قبلنا فقال بعضهم كذا فهو معنى ايراد الفاء في اول الباب واعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه عليه السلام بشريعة من قبله من الانبياء ويأمره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن اتباعها وليس في دين استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي الاول دون الثاني ويجوز عكسه ويجوز ان يكون مصلحة في زمان النبي الاول والثاني فيجوز ان تختلف الشرايع وتتفق ولا يقال اذا جاء الثاني بمثل ما جاء به الاول لم يكن لبعثه واظهار المعجزة على يده فائدة لان شريعته معلومة من غيره لانا نقول انهما وان اتفقا في بعض الاحكام يجوز ان يختلفا في بعضها ❊ ويجوز ان يكون الاول مبعوثا الى قوم والثاني الى غيرهم ويجوز ان يكون شريعة الاول قد اندرست فلا يعلم الا من جهة الثاني ويجوز ان يكون قد حدث في الاولى بدع فيزيلها الثانية فعلم ان الامرين جائزان الا ان العلماء اختلفوا في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه السلام هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك كابي الحسين البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح وقيل بشرع ابراهيم وقيل بشرع موسى وقيل بشرع عيسى ❊ وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار وغيرهما ومحل بيان هذه المسئلة من اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه السلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي المسئلة التي عقد الباب لبيانها فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي وطائفة من المتكلمين الى انه عليه السلام كان متعبدا بشرايع من قبلنا من الانبياء عليهم السلام وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حق من بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا يلزمنا شريعة من قبلنا على انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها ❊ وذهب اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرايع من قبلنا وان شريعة كل نبي ينتهي بوفاته على ما ذكر صاحب الميزان او يبعث نبي آخر على ما ذكر شمس الائمة ويتجدد للثاني شريعة اخرى الا ما لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه ببيان الرسول المبعوث بعده ❊ وقال بعضهم يلزمنا العمل بما نقل من شرايع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا ولم تفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل

(الكتاب)

ـ مما يتصل بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرايع من قبله وانما اخرناه لانه اختلف في كونه شريعة له وهذا

﴿ باب شرايع من قبلنا ﴾

قال بعض العلماء يلزمنا شرايع من قبلنا حتى يقوم الدليل على النسخ بمنزلة شرايعنا وقال بعضهم لا يلزمنا حتى يقوم الدليل وقال بعضهم يلزمنا على انه شريعتنا والصحيح عندنا ان ما قص الله تعالى منها علينا من غير انكار او قصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير انكار فانه يلزمنا على انه شريعة رسولنا عليه السلام

الكتاب او برواية المسلمين عمافي ايديهم من الكتاب و بين مالم يثبت من ذلك ببيان في القرآن او السنة ❊ وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان وعامة المتأخرين رحمهم الله الى ان ماثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة من قبلنا او ببيان من رسول الله صلى الله عليه وسلم يلزمنا العمل به على انه شريعة نبينا مالم يظهر ناسخه فاما ماعلم بنقل اهل الكتاب او بفهم المسلمين من كتبهم فانه لايجب اتباعه لقيام دليل موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك لا فهم المسلمين ذلك مما في ايديهم من الكتب لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملة ماحرفوا وبدلوا وكذا لايعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما عرف ذلك بظاهر الكتاب او بقول جماعتهم ولاحجة في ذلك لماقلنا ❊ احتج الاول اى الفريق الاول او العامل الاول بالنصوص وهي قوله تعالى اولئك الذين هدى الله يعني الانبياء الذين ذكروا فبهديهم اقتده اى فاختص هديهم بالاقتداء ولاتقتد الايهم والهاء للسكت يوقف عليها في الوقف وتسقط في الوصل وقرأ ابن عامر بكسر الهاء في الوصل جاعلا الهاء كناية عن المصدر اى اقتدا الاقتداء كما في الدعاء المأثور واجعله الوارث منا امر النبي عليه السلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان والشرايع جميعا لان الاهتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شرعهم والدليل على ان الهدى شامل للايمان والشرايع ان الله تعالى وصف المتقين بالايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة في قوله عز ذكره هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال اولئك على هدى من ربهم وقوله تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا والامر للوجوب وقوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا والنبي عليه السلام من جملتهم فوجب عليه الحكم بها وقوله جل جلاله شرع لكم من الدين ماوصى به نوحا و لدين اسم لمايدان الله تعالى من الايمان والشرايع و بالمعقول وهو ان الرسول الذى كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان يكون رسولا ببعث رسول آخر بعده فكذا شريعته لايخرج من ان يكون معمولا بها ببعث رسول آخر مالم يقم دليل النسخ فيها ❊ يوضحه ان ما ثبتت شريعة لرسول فقد ثبتت حقيته وكونه مرضيا عند الله تعالى وبعث الرسول لبيان ماهو مرضى عند الله عز وجل فاعلم كونه مرضيا ببعث رسول لايخرج عن ان يكون مرضيا ببعث رسول آخر وادا بقى مرضيا كان معمولا به كما كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى اخبارا لا نفرق بين احد من رسله لان كلهم يدعون الخلق الى دين الله عز وجل وقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب اى القرأن بالحق مصدقا لمابين يديه من الكتاب اى لماقبله من جنس الكتب السماوية ومهيمنا عليه اى امينا وشاهدا على الكتب التي خلت قبله فتبين بهذا ان الاصل في شرايع الرسل عليهم السلام الموافقة الا اذا ظهر تغير حكم بدليل النسخ ❊ وذكر في الميزان ماينسب الى الانبياء عليهم السلام من الشريعة فهو شريعة الله تعالى لاشريعة من قبلنا من الانبياء فهو الشارع للشرايع والاحكام قال الله تعالى شرع لكم من الدين ماوصى به

احتج الاولون بقوله تبارك وتعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده والهدى اسم يقع عن الايمان والشرايع ولانه ثابت حقيقته دينا لله تبارك وتعالى ودين الله تعالى حسن مرضى عنده قال الله تبارك وتعالى لانفرق بين احد من رسله وقال مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فصار الاصل هو الموافقة واحتج اهل المقالة الثانية بقول الله تبارك وتعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا لان الاصل في الشرايع الماضية الخصوص في المكان

نوحا اضاف الشرع الى نفسه واذا كان كذلك يجب على كل نبي الدعاء الى شريعة الله تعالى وتبليغها الى عباده الا اذا ثبت الانتساخ فيعلم به ان المصلحة قد تبدلت بتبدل الزمان فينتهي الاول الى الثاني فاما مع بقائها شريعة لله تعالى ومع قيام المصلحة والحكمة في البقاء فلا يجوز القول بانتهائها بوفات الرسول المبعوث الآتي بها فيؤدي الى التناقض تعالى الله عن ذلك ❊ واحتج اهل المقالة الثانية وهم الذين قالوا باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او بعث رسول آخر بالنص وهو قوله تعالى لكل جعلنا منكم اي جعلنا لكل امة منكم ايها الناس شرعة بعث الانبياء اي شريعة وهي الطريق الظاهر ومنهاجا طريقا واضحا يجرون عليه وهذا يقتضي ان يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة جاء بها نبيهم وبالمعقول وهو ان الاصل في الشريعة الماضية الخصوص لان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يأت الثاني بشرع مستأنف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث الثاني لكونه مبينا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص هو الاصل ❊ الا ترى انها اي شريعة من قبلنا كانت تحتمل الخصوص في المكان اي قد كانت مختصة بمكان حين وجب العمل بها على اهل ذلك المكان دون مكان آخر كرسولين بعثا في زمان واحد في مكانين مثل شعيب وموسى عليهما السلام فان شريعة شعيب كانت مختصة باهل مدين واصحاب الايكة وشريعة موسى عليهما السلام كانت مختصة ببني اسرائيل ومن بعث اليهم ❊ الا ان يكون متصل بقوله تحتمل الخصوص اي الا ان يكون احد الرسولين تبعا للآخر فحينئذ لا يثبت الخصوص وكان التبع داعيا الى شرايع الاصل كابراهيم ولوط فان لوطا وان كان من المرسلين كان تبعا لابراهيم عليهما السلام وداعيا الى شريعته كما اشار اليه عز وجل في قوله فآمن له لوط وكذلك هارون كان تابعا لموسى عليهما السلام في الشريعة وردأ له كما اخبر الله عز وجل في قوله اخبارا عن موسى عليه السلام فارسله معي ردأ يصدقني واجعل لي وزيرا من اهلي هرون اخي فكذلك في الزمان ايضا متصل بقوله تحتمل الخصوص في المكان يعني كما احتملت الخصوص في المكان تحتمل الخصوص في الزمان ❊ قال شمس الائمة ان الانبياء قبل نبينا عليهم السلام اكثرهم انما بعثوا الى قوم مخصوصين ورسولنا عليه السلام هو المبعوث الى الناس كافة على ما قال اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي بعثت الى الاسود والاحمر وقد كان النبي قبلي يبعث الى قومه الحديث فاذا ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته على اهل مكان دون اهل مكان آخر وان كان ذلك مرضيا عند الله تعالى علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث نبي آخر فقد كان يجوز اجتماع النبيين في ذلك الوقت في مكانين على ان يدعو كل واحد منهما الى شريعته فعرفنا انه يجوز مثل ذلك في زمانين وان المبعوث آخرا يدعو الى العمل بشريعته ويأمر الناس باتباعه ولا يدعو الى العمل بشريعة من قبله ❊ واحتج اهل المقالة الثالثة

(وهم الذين)

ألا ترى أنها كانت تحتمل الخصوص في المكان
[illegible]لين بعثا في زمان واحد
[illegible]كانين الا ان يكون
[illegible]هما تبعا للآخر كما
في قصة ابراهيم عليه
[illegible]لام فآمن له لوط وكما كان
[illegible]ون لموسى عليهما السلم
[illegible]لك في الزمان ايضا
[illegible]سار الا ختصاص في
[illegible]ايعهم اصلا الا بدليل
[illegible]حتج اهل المقالة الثالثة
النبي صلى الله عليه وسلم
[illegible]اصلا في الشرايع وكانت
[illegible]يعته عامة لكافة الناس
[illegible]ن وارثا لما مضى من
[illegible]سن الشريعة ومكارم
[illegible]خلاق قال الله تبارك
[illegible]الى

وهم الذين قالوا بانها يلزمنا على انها شريعتنا مطلقا بان النبي صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع بدليل ما ذكر شمس الائمة رحمه الله ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله عز وجل واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعث آخرا في وجوب اتباعه ولهذا ظهر شرف نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لانبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تأخر في حكم المتبع له وهو بمنزلة القلب يطيعه الرأس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك لايستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول كواحد من امة من تقدمه وهذا غض من درجته وحط من رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولايستجيز ذلك احد من اهل الملة بل فيه التنفير عنه لانه لايكون تابعا بعد ان كان متبوعا ومدعوا بعد ان كان داعيا * فان قيل ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون هو اصلا في شرايع الذين مضوا قبله * قلنا لايمنع تقدمهم في الزمان عن ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر وهي تابعة له ولايمنع عن كونه اصلا فالانبياء مع تقدمهم مؤسسون بقاعدته فان المقصود من فطرة الخلق ادراكهم سعادة القرب من الحضرة الآلهية ولايمكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة بالايجاد والمقصود كمالها لااولها وانما يكمل بحسب سنة الله جل جلاله بالتدريج فمتهد اصل النبوة بآدم ولم يزل تنمو وتكمل حتى بلغت الكمال بمحمد صلى الله عليه وسلم فكان تمهيدا وائلها وسيلة الى الكمال كتأسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار التي هي غرض المهندسين ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة التابع له وكانت شريعته عامة لكافة الناس على ماقال به وما ارسلناك الا كافة للناس وغرض الشيخ من هذا انه مبعوث الى جميع الناس حتى وجب على المتقدمين والمتأخرين اتباع شريعته وكان الكل تابعا له * والدليل عليه ان عيسى عليه السلام حين ينزل الى الدنيا يدعو الناس الى شريعة محمد عليه السلام لا الى شريعته نفسه كما نطقت به الاخبار المشهورة الا ترى انه يقاتل الدجال والقتال لم يكن مشروعا في شريعته فثبت انه صلى الله عليه وسلم كان اصلا في الشرايع ثم الشيخ بقوله وكان وارثا لما مضى من محاسن الشريعة مستدلا باشارة قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا اشار الى ان شرايع من قبلنا انما تلزمنا على انها شريعة لنبينا لانها بقيت شرايع لهم فان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث على انه يكون ملكا للوارث ومضافا اليه لا انه يكون ملكا للمورث فكذلك هذا * ومحاسن الشريعة مثل ايجاب شكر المنعم وايجاب العبادات والامر بالعدل والانصاف ونحوها ومكارم الاخلاق مثل العفو عند القدرة والاحسان الى المسيء وكظم الغيظ على ماتضمن بيانهما كتاب محاسن الشريعة وكتاب مكارم الاخلاق * وقيل مكارم الاخلاق في ثلاثة اعطاء من يحرمه * ووصل من يقطعه والعفو عمن اعتدى عليه واليه اشار حكيم العجم مودود بن ادم السائي * انك سميت

ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ورأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في يد عمر رضي الله عنه صحيفة فقال ماهي فقال التورية فقال امتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي فصار الاصل الموافقة والالفة لكن بالشرط الذي قلنا ومعروف لاينكر من فعل النبي صلى الله عليه وسلم العمل بما وجده صحيحا مما سلف من الكتب غير محرف الا ان ينزل وحي بخلافه فثبت ان هذا هو الاصل

ندادزر بخشش وانك بايت بر ندسر بخشش * وانك زهرت دهدبودهفد* وانك ازتو بردند وپيوند * تاشوى درجهان وصل وفراق * دفترى ازمكارم اخلاق * ثم استدل على ان نبينا كان اصلا بالحديث المذكور فى الكتاب فان قوله والله لوكان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى يدل على ان الرسل المتقدمة صاروا بعث نبينا بمنزلة امته فى لزوم اتباع شريعته لوكانوا احياء وان شرايعهم قد انتهت بشريعته وصارت ميراثاله والتهوك التحير والتحوك ايضامثل التهور وهو الوقوع فى الشئ لقلة مبالاة وروية فصار الاصل الموافقة والالفة متصل بقوله وكان وارثا يعنى لما ثبت انه وارث لما مضى من محاسن الشريعة صار الاصل فى الشرايع الموافقة لما قلنا ان الميراث ينتقل من المورث الى الوارث من غير تغيير لكن بالشرط الذى قلنا وهو ان يصير شريعة لنبينا عليه السلام تحقيقا لمعنى الارث ومعروف لاينكر من فعل النبى عليه السلام اى من شانه العمل بماوجده صحيحا فيما سلف من الكتب غير محرف كرجم اليهوديين اللذين زنيا بحكم التورية ونصه بقوله انا احق باحياء سنة اماتوها على وجوب الرجم على اهل الكتاب وعلى ان ذلك صار شريعة له الا انه زيد فى شرائط الاحصان لايجاب الرجم الاسلام ولمثل هذه الزيادة حكم النسخ عندنا فبيان هذا اى ماقلنامن الموافقة والالفة الشرط المذكور هو الاصل * وقوله الا ان التحريف اى التغيير استثناء من القول الثالث او من قوله هذا هو الاصل بمعنى لكن وبيان للمختار من الاقوال بهذا الشرط الذى ذكرنا وهو ان يقص الله تعالى اورسوله من غير انكار * قوله قال الله تعالى ملة ابيكم ابراهيم اى اتبعوها واحفظوها وقال تعالى قل صدق الله فاتبعوا ملة ابراهيم يتصلان بقوله فصار الاصل الموافقة والالفة فثبت بهذين النصين ان هذه الشريعة ملة ابراهيم وقد امتنع ثبوتها ملة له للحال لما ذكرنا فى القول الثانى فثبت انها ملته على معنى انها كانت له فبقيت حقا كذلك وصارت لرسول الله محمد عليه السلام كالملك الموروث مضاف الى الوارث للحال وهوعين ماكان للميت لاملك آخر لكن الاضافة الى المالك ينتهى بالموت الى الوارث فكذلك الشريعة فى حق الانبياء عليهم السلام كذا فى التقويم ثم بين الشيخ بقوله وقداحتج محمد ان مااختاره هو مذهب اصحابنا فانه احتج فى تصحيح المهايأة والقسمة بقوله تعالى فى قصة صالح ونبئهم ان الماء قسمة بينهم وقوله لها شرب ولكم شرب يوم معلوم ومعلوم انه مااحتج به الا بعد اعتقاده بقاء ذلك الحكم شريعة لنبينا عليه السلام فانه يبين احكام شريعة محمد صلى الله عليه وسلم لاشرائع من قبله ثم قيل ان المهايأة فى المنفعة والقسمة فى العين وان قوله ونبئهم دليل جواز القسمة وقوله عز وجل اخبارا لها شرب ولكم شرب يوم معلوم دليل على جواز المهايأة والصحيح انهما بمنزلة المترادفين ههنا فان المراد قسمة الماء بطريق المهايأة قال شمس الائمة رحمه الله ذكر ان محمدا استدل فى كتاب الشرب على جواز القسمة اى قسمة الشرب بطريق المهايأة بالآيتين المذكورتين * والمهايأة مفاعلة من الهيئة وهى الحالة الظاهرة للمتهيئ للشئ كان المتهايئين لما تواضعا على امر رضى كل واحد

ان التحريف من
الكتاب كان ظاهرا
لك الحسد والعداوة
تلبيس كثير منهم ووقعت
شبهة فى نقلهم فشرطنا
هذا ان يقص الله تعالى
رسوله عليه السلام من
انكار احتياطا فى باب
ين وهو المختار عندنا
الاقوال بهذا الشرط
ى ذكرنا قال الله تبارك
عالى ملة ابيكم ابراهيم
ل قل صدق الله فاتبعوا
ابراهيم حنيفا فعلى
ا الاصل يجرى هذا
د احتج محمد رحمه الله
تصحيح المهايأة
قسمة بقول الله تعالى
ئهم ان الماء قسمة بينهم
ل لها شرب ولكم شرب
م معلوم فاحتج بهذا
ص لاثبات الحكم به فى
المنصوص عليه بما هو
يره فثبت ان المذهب هو
ول الذى اخترناه والله
وما يقع به ختم باب السنة

بحالة واحدة واختارها اليه اشير في المغرب ❊ وفي الطلبة المهايأة مقاسمة المنافع وهي ان يتراضى الشريكان ينتفع هذا وذاك بذلك النصف المفرز وذاك بذلك النصف اوهذا بكله في كذا من الزمان وذاك بكله في كذا من الزمان بقدر الاول ❊ بما هو نظيره اى فيما هو نظاير المنصوص عليه كالطاحونة والبئر والبيت الصغير ❊ قوله ومايتّع به باب السنة

﴿ باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم ﴾

لان في قول الصحابي لما كانت شبهة السماع ناسب ان يلحق بآخر اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة ❊ لاخلاف ان مذهب الصحابي اماما كان اوحاكما اومفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد البردعي وابوبكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه حجة وتقليده واجب يترك به اى بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار الشيخين وابي اليسر وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم فانه ذكر اصحابه في رسالته القديمة واثنى عليهم بماهم اهله ثم قال وهم فوقنا في كل علم واجتهاد وورع وعقل ليستدرك به علم اوليستنبط وآراؤهم اولى من آرائنا عندنا لانفسنا ❊ ونص في موضع آخر ان الصحابة اذا اختلفت فالائمة الاربعة اولى ❊ فان اختلفت الائمة الاربعة فقول ابي بكر وعمر رضي الله عنهما اولى ❊ وذكر في موضع آخر انه يجب الترجيح بقول الاعلم والاكبر قياسا لان زيادة علمه يقوى اجتهاده وبعده عن التقصير ❊ وقال ابو الحسن الكرخي وجماعة من اصحابنا لايجب تقليده الا فيما لايدرك بالقياس واليه ميل القاضي الامام ابي زيد على مايشير تقريره في التقويم ❊ وقال الشافعي رحمه الله اى في قوله الجديد لايقلد احد منهم اى لايكون قوله حجة وان كان فيما لايدرك بالقياس واليه ذهبت الاشاعرة والمعتزلة وهذا اللفظ كما يدل على عدم وجوب التقليد يشير الى عدم جوازه ايضا وهو المختار عندهم وقد جوز بعضهم التقليد وان كان لايوجبه ❊ وذكر في القواطع ان مذهب الصحابي ان كان موافقا القياس فهو حجة الا ان الاصحاب اختلفوا فقال بعضهم الحجة في القياس وقال بعضهم الحجة في قوله واما اذا كان بخلاف القياس اوكان مع الصحابي قياس خفي والجلي يخالف قوله فقد اختلف قول الشافعي فيه قال في القديم قول الصحابي اولى من القياس وقال في الجديد القياس اولى ❊ ومنهم اى من العلماء ❊ من فصل في التقليد اى في تقليد الصحابة فقلد اى اوجب تقليد الخلفاء الراشدين وامثالهم اى في الفضيلة والتخصيص بتشريف مثل ابن مسعود وابن عباس ومعاذ بن جبل رضي الله عنهم ومن قلد الخلفاء الاربعة ومنهم من قلد الشيخين لاغير وعن الشيخ ابي منصور عن اصحابنا ان تقليد الصحابي واجب اذا كان من اهل الفتوى ولم يوجد من اقرانه خلاف ذلك اما اذا خالفه غيره فلايجب تقليد البعض ولكن يجب الترجيح بالدليل ﴿ قوله ﴾ وقد اختلف عمل اصحابنا يعني اباحنيفة وابايوسف ومحمدا رحمه الله في هذا الباب اى في تقليد الصحابة لم يستقر مذهبهم في هذه المسئلة ولم يثبت عنهم رواية ظاهرة فيها فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله في اعلام قدر رأس

﴿ باب متابعة اصحاب النبي عليه السلام والاقتداء بهم ﴾

قال ابو سعيد البردعي تقليد الصحابي واجب يترك به القياس قال وعلى هذا ادركنا مشايخنا وقال الكرخي لا يجب تقليده الا فيما لايدرك بالقياس وقال الشافعي رحمه الله لايقلد احد منهم ومنهم من من فصل في التقليد فقلد الخلفاء رضي الله عنهم وقد اختلف عمل اصحابنا في هذا الباب فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله ان اعلام قدر رأس المال ليس بشرط وقد روى عن ابن عمر رضي الله عنهما خلافه وقال ابو حنيفة وابو يوسف رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة وقد روى عن جابر وابن مسعود خلافه وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك انه ضامن ورويا ذلك عن علي وخالف ذلك ابو حنيفة بالرأى

مال السلم اى تسمية مقداره ليس بشرط اى فيما اذا كان رأس المال مشارا لان الاشارة ابلغ في التعريف من العبارة والتسمية والاعلام بالعبارة يصح بالاجماع فكذا بالاشارة فعملا بالقياس * وقدروى عن ابن عمر رضى الله عنهما خلافه فان اباحنيفة رحمه الله شرط الاعلام فيما ذكرنا لجواز السلم وقال بلغنا ذلك عن ابن عمر رضى الله عنهما وقال ابوحنيفه وابو يوسف رحمهما الله في الحامل انها تطلق ثلاثا للسنة قياسا على الآيسة والصغيرة لان الحيض في حقها غير مرجو الى زمان وضع الحمل كما هو غير مرجو فى حق الصغيرة الى زمان البلوغ فيجوز ان يقام الشهر في حقها مقام الطهر اوالطهر والحيض فى كونه زمان تجدد آخر عنه بخلاف ممتدة الطهر لان الحيض فى حقها مرجو ساعة فساعة فلا يجوز اقامة الشهر في حقها مقام تجدد آخر عنه فعملا بالقياس وقال محمد رحمه الله لاتطلق للسنة الا واحدة بلغنا ذلك عن جابر وابن مسعود والحسن البصرى رضى الله عنهم وقال ابو يوسف ومحمد في الاجير المشترك وهو الذى لايستحق الاجر الا بالعمل كالصباغ والقصار انه ضامن لما ضاع في يده اذا كان الهلاك بسبب يمكن الاحتراز عنه كالسرقة ونحوها فاما اذا لم يكن الاحتراز عنه كالغرق الغالب والحرق الغالب والغارة العامة فلاضمان فيه بالاتفاق * ورويا ذلك اى وجوب الضمان عن على رضى الله عنه فانه كان يضمن الخياط والقصار صيانة لاموال الناس وخالف ذلك اى المروى عن على ابوحنيفة رحمه الله بالرأى فقال انه امين فلايضمن شيئا كالاجير الواحد والمودع وذلك لان الضمان نوعان ضمان جبر وضمان شرط لاثالث لهما وضمان الجبر يجب بالتعدى والتفويت وضمان الشرط يجب بالعقد ولم يوجد التعدى والتفويت لان قطع يد المالك حصل باذنه والحفظ لايكون خيانة ولم يوجد عقد موجب للضمان ايضا فبقيت العين امانة فى يده فلايضمن بالهلاك كالوديعة (قوله وقد اتفق عمل اصحابنا) عنى المتقدمين والمتأخرين بالتقليد فيما لايعقل بالقياس اى بالرأى مثل المقادير الشرعية التي لاتعرف بالرأى فانهم قالوا اقل الحيض ثلاثة واكثره عشرة ورووا ذلك عن انس رضى الله عنه وقدرووا اكثر النفاس باربعين يوما بقول عثمان بن ابى العاص الثقفى كذا ذكر شمس الائمة في اصول الفقه الا ان النفاس لما كان مبنيا على اكثر الحيض لكونه اربعة امثال اكثر الحيض يلزم ان يكون اكثر الحيض عشرة ايام عند هذا القائل فلذلك قال الشيخ ورووا ذلك اى تعدى الحيض عن انس وعثمان مع انه قد اسنده الى عثمان صريحا في المبسوط فقال روى ابوامامة الباهلى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام وهو مروى عن عمر وعلى وابن مسعود وعثمان بن ابى العاص الثقفى وانس بن مالك رضى الله عنهم * وافسدوا شراء ماباع باقل مما باع يعنى قبل اخذ الثمن مع ان القياس يقتضى جوازه كما قال الشافعى لان الملك في المبيع قدتم بالقبض للمشترى فيجوز بيعه من البائع بما شاء كالبيع من غيره وكالبيع بمثل الثمن منه عملا بقول عائشة رضى الله عنها وهو مارويت ام يونس ان امرأة جاءت الى عائشة رضى الله عنها وقالت انى بعت من زيد بن ارقم خادما

وقد اتفق عمل اصحابنا بالتقليد فيما لا يعقل بالقياس فقد قالوا فى اقل الحيض انه ثلاثة ايام واكثره عشرة ايام ورووا ذلك عن انس وعثمان بن ابى العاص الثقفى وافسدوا شراء ما باع باقل مما باع عملا بقول عائشة رضى الله عنها فى قصة زيد ابن ارقم رضى الله عنه

ثمان مائة درهم الى العطاء فاحتاج الى ثمنه فاشتريته منه قبل محل الاجل بستمائة فقالت عائشة رضى الله عنها بئسما شريت واشتريت ابلغي زيد بن ارقم ان الله تعالى ابطل جهاده وحجه مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يتب فاتاها زيد بن ارقم معتذرا فتلت قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف فتركنا القياس به لان القياس لما كان مخالفا لقولها تعين جهة السماع فيه والدليل عليه انها جعلت جزاءه على مباشرة هذا العقد بطلان الحج والجهاد واجزئة الجرائم لاتعرف الا بالرأى فعلم ان ذلك كالمسموع من رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذار زيد اليها دليل على ذلك ايضا فان بعضهم كان يخالف بعضا فى المجتهدات وما كان يعتذر الى صاحبه ❊ ولما فرغ من بيان الاقوال شرع فى اقامة الدلائل عليها وبدأ بما اتفق اصحابنا على وجوب التقليد فيه فقال اما فيما لايدرك بالقياس نحو المقادير وغيرها فلابد من العمل به اى بقول الصحابى فيه حملا لقوله على التوقيف اى السماع والتنصيص من رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه لايظن بهم المجازفة فى القول ولايجوز ان يحمل قولهم على الكذب فان طريق الدين من النصوص انما انتقل الينا بروايتهم وفى حمل قولهم على الكذب والباطل قول بفسقهم وذلك يبطل روايتهم فلم يبق الا الرأى والسماع ممن ينزل عليه الوحى ولامدخل للرأى فى هذا الباب فتعين السماع وصار فتواه مطلقة كروايته عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولاشك انه لو ذكر سماعه عن رسول الله عليه وسلم كان ذلك حجة لاثبات الحكم به فكذا اذا افتى به ولا طريق لفتواه الا السماع ❊ فان قيل يجوز انه انما افتى لخبر ظنه دليلا ولايكون كذلك ومع جواز ان لايكون دليلا يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لايكون دليلا لايكون حجة على مجتهد آخر ❊ الاترى ان قوله ليس بحجة على صحابى مثله ولو كان كالمسموع لكان حجة عليه ❊ والا ترى ان هذا المعنى يوجد فى حق التابعى وسائر المجتهدين اذ لايظن المجازفة فى القول بالمجتهد فى كل عصر ولايجوز حمل كلامه على الكذب ثم لايكون فتواه حجة فيما لامدخل للقياس فيه كما لايكون حجة فيما يعرف بالقياس ❊ قلنا هذا محمل فاسد لان تقدمهم فى العلم والورع واحتياطهم فى امور الدين ودقة نظرهم فيها يرد ذلك كيف وانه يؤدى الى سقوط روايتهم وترك الاعتماد على قولهم لان ظن ما ليس بدليل دليلا والاعتماد عليه للفتوى من باب المساهلة وقلة المبالاة وترك الاحتياط ورواية المتساهل لاتقبل وقد بينا ان مثل هذا الظن بهم فاسد لما يؤدى اليه كذلك ❊ ولانسلم ان قوله ليس بحجة على صحابى آخر لان ذلك فيما كان للقياس مدخل فيه لاحتمال السماع والرأى فاما فيما لامدخل للقياس فيه ولايتعين جهة السماع فيه فيكون حجة على الكل ❊ فاما قول التابعى فليس بحجة لان احتمال اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لايمكن اثباتها بغير دليل وبدونها لايثبت السماع بوجه ❊ فاما الصحابى فقد كان مصاحبا لمن نزل عليه الوحى فكان الاصل فى حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعا عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الرأى فلم يوجد فلا يثبت الانقطاع بالاحتمال اليه اشار القاضى الامام فى التقويم ❊ والدليل على الفرق ان الحديث فى حق

اما فيما لايدرك بالقياس فلا بد من العمل به حملا لذلك على التوقيف من رسول الله عليه الصلوة والسلام لاوجه له غير هذا الا التكذيب وذلك باطل فوجب العمل به لامحالة فاما فيما يعقل بالقياس

الصحابي قطعي بمنزلة المتواتر في حقنا لسماعه من الرسول عليه السلام وفي حق التابعي ومن دونه ظني لتخلل الواسطة فعرفنا ان تخللها اثرا في الضعف على انا لانسلم ان الفتوى فيما لامدخل للرأي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل عن الصحابة ❊ بل انما افتوا بنص ظهر لهم اي براى استنبطوه من نص ولو ثبت عنهم قول فيما لامدخل للقياس فيه لقلنا انه مبنى على نقل ولجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت ❊ فان قيل قد نلتم في المقادير بالرأي من غير اثر فيه فان ابا حنيفة رحمه الله قدر مدة البلوغ بالسن بثمان عشرة سنة او بسبع عشرة سنة بالرأي وقدر مدة وجوب منع المال من السفيه دنع المال الى السفيه الذي لم يونس منه الرشد بخمس وعشرين سنة بالرأي وقدر ابو يوسف ومحمد رحمهما الله مدة تمكن الرجل من نفي الولد باربعين يوما بالرأي وقدر اصحابنا جميعا ما يطهر به البئر عند وقوع الفارة فيها بعشرين دلوا فبهذا تبين فساد قول من يقول انه لامدخل للرأي في معرفة المقادير وانه يتعين جهة السماع في ذلك اذا قاله صحابي ❊ قلنا انما اردنا بما قلنا المقادير التي تثبت لحق الله تعالى ابتداء دون مقدار يكون فيما يتردد بين القليل والكثير والصغير والكبير فان المقادير في الحدود والعبادات نحو اعداد الركعات في الصلوات مما لايشكل على احد انه لامدخل للرأي في معرفة ذلك فكذلك فيما يكون بتلك الصفة مما اشرنا اليه ❊ فاما ما استدللتم به فهو من باب الفرق بين القليل والكثير فيما يحتاج اليه فانا نعلم ان ابن عشر سنين لايكون بالغا وان ابن عشرين سنة يكون بالغا ثم التردد فيما بين ذلك فيكون هذا استعمال الرأي في ازالة التردد وهو نظير معرفة القيمة في المغصوب والمستهلكات ومعرفة مهر المثل والتقدير في النفقة فان للرأي مدخلا في معرفة ذلك من الوجه الذي قلنا ❊ وكذلك حكم دفع المال الى السفيه فان الله تعالى قال فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم وقال ولاتأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا فوقعت الحاجة الى معرفة الكبر على وجه يتيقن معه بنوع من الرشد وذلك مما يعرف بالرأي فقدر ابو حنيفة رحمه الله ذلك بخمس وعشرين سنة لانه يتوهم ان يصير جدا في هذه المدة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى في الاصلية فيتيقن له بصفة الكبر ونعلم ايناس رشد ما منه باعتبار انه بلغ اشده فانه قيل في تفسير الاشد المذكور في سورة يوسف انه هذه المدة وكذلك ما قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله فانه تمكن من النفي بعد الولادة لساعة او ساعتين لامحالة ولا يتمكن من النفي بعد سنة او اكثر فانما وقع التردد فيما بين القليل والكثير من المدة فاعتبر الرأي فيه بالبناء على اكثر مدة النفاس ❊ فاما حكم طهارة البئر بالنزح فانما عرفناه بآثار الصحابة فان فتوى علي وابي سعيد الخدري رضي الله عنهما في ذلك معروفة مع ان ذلك من باب الفرق بين القليل من النزح والكثير فقد بينا ان للرأي مدخلا في معرفته كذا في اصول الفقه لشمس الائمة رحمه الله (قوله) فوجه قول الكرخي كذا تمسك الشيخ ابو الحسن الكرخي ومن وافقه في القول بعدم جواز تقليد الصحابة بانه قد ظهر فيهم الفتوى بالرأي ظهورا لاوجه لانكاره واحتمال الخطأ في اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطأ كسائر

فوجه قول الكرخي ان القول بالرأي من اصحاب صلى الله عليه وسلم مشهور واحتمال الخطاء في اجتهادهم كائن لامحالة فقد كان يخالف بعضهم بعضا وكانو لايدعون الناس الى اقوالهم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يقول ان اخطأت فمن الشيطان واذا كان كذلك لم يجز تقليد مثله

المجتهدين فكان قولهم مترددا بين الصواب والخطأ كقول غيرهم * والدليل على انه محتمل للخطأ انه كان يخالف بعضهم بعضا و يرجع الواحد منهم عن فتواه الى فتوى غيره وكانوا لايدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا للخطأ لماجازلهم المخالفة بآرائهم ولوجب عليهم دعاء الناس اليه لانه حينئذ يكون دليلا قطعيا ومخالفة الدليل القطعي حرام والدعوة اليه واجبة كالدعوة الى العمل بالكتاب والسنة والاجماع *وقال ابن مسعود رضي الله عنه في مسئلة المفوضة فان يكن خطأ فمني ومن الشيطان فثبت ان احتمال الخطأ فيه ثابت * واذا كان كذلك اي واذا كان قول الصحابي محتملا للخطأ لم يجز لمجتهد آخر تقليد مثله اي تقليد مثل الصحابي وترك القياس الذي هو حجة بالكتاب والسنة بقوله كالايجوز بقول التابعين ومن بعدهم من المجتهدين ولان الصحابي لايخلو من ان يقول عن اجتهاد اوحديث عنده فان كان عن اجتهاد فهو راجع الى اصل من الكتاب اوالسنة او الاجماع وذلك الاصل موجود في حق التابعين ومن بعدهم فيجب عليهم النظر والتأمل في ذلك الاصل ليتبين لهم ان هذا الحكم فرع ذلك الاصل فيتبعونه لافرع اصل آخر فيخالفونه وان كان عن حديث فهو محتمل للغلط والسهو وانه سمع بعض الحديث و بدون الباقي يختلف معناه وحكمه فلا يترك الحجة بالاحتمال ولان قول الصحابي لوكان حجة لكان لكونهم اعلم وافضل من غيرهم لمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل ووقوفهم على احوال النبي عليه السلام ومراده من كلامه على مالم يقف عليه غيرهم لوكان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذليس للمجتهد تقليد من هو افضل منه ﴿ قوله ﴾ بل وجب الاقتداء بهم جواب عما تمسك القائلون بوجوب تقليدهم بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فقال لاحجة لهم في ذلك لان المراد الاقتداء بهم في الجري على طريقتهم من اخذهم الحكم من الكتاب اولا ثم من السنة ثم استعمال الرأي والاجتهاد فيما لا نص فيه لاتقليدهم في اقوالهم * الا ترى انه عليه السلام شبههم بالنجوم وانما يهتدى بالنجوم من حيث الاستدلال به على الطريق بما يدل عليه لا ان نفس النجم يوجب ذلك * قال القاضي الامام هذا النص عم الصحابة وفيهم من لايجوز تقليده بالاجماع كالاعراب فثبت انه اراد به اهل البصر واهل البصر عملوا بالرأي بعد الكتاب في السنة فيجب الاقتداء بهم في ذلك * قوله ومن ادعى الخصوص اي ومن قال بتقليد الخلفاء وامثالهم دون غيرهم استدل بقوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وبما روى في هذا الباب اي باب الاقتداء والتقليد * من اختصاصهم اي اختصاص الخلفاء وامثالهم بفضائل ممادل على ماقلنا * من وجوب تقليدهم كلمة من في مما بيان للاختصاص وفي من اختصاصهم بيان لما روى يعني المتمسك هو الاحاديث التي رويت في اختصاصهم بالفضائل التي توجب الاقتداء بهم مثل قوله عليه السلام عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ورضيت لامتي مارضي لها ابن ام عبد

بل وجب الاقتداء بهم في العمل بالرأي مثل ماعملوا وذلك معنى قول النبي عليه السلام اصحابي كالنجوم والخبر ومن ادعى الخصوص احتج بقول النبي صلى الله عليه وسلم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وبما روى في هذا الباب من اختصاصهم ممادل على ماقلنا

ولكل شيء فارس وفارس القرآن عبدالله بن عباس واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل واقرضكم زيد بن ثابت لا الاحاديث التي توجب نفس الفضيلة من غير ان يكون فيها دلالة على وجوب الاقتداء ❊ مثل قوله عليه السلام اول من يقرع باب الجنة بلال وابو عبيدة امين هذه الامة وان الجنة الى سلمان اشوق من سلمان الى الجنة ومن اراد ان ينظر الى زهد عيسى فلينظر الى زهد ابي ذر وامثالها (قوله) ووجه قول ابي سعيد احتج القائلون بوجوب التقليد بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الصحابة والتابعين لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان من حيث الرجوع الى رأيهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في ذلك استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه ان كان يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان ❊ وذكر في المطلع نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما ان معنى قوله والذين اتبعوهم باحسان اتبعوهم على دينهم من اهل الايمان الى ان تقوم الساعة ❊ وقيل يقتدون باعمالهم الحسنة ولا يقتدونهم في غير ذلك وقيل يذكرون المهاجرين والانصار بالرحمة والدعاء لهم بالجنة ويذكرون محاسنهم ❊ واما المعقول فمن وجهين احدهما ان احتمال السماع والتوقيف في قول الصحابي ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالرأي عند الضرورة ويشاور مع القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد اشتغل بالقياس واليه اشار الشيخ بقوله ❊ وذلك اي السماع أصل ❊ فيهم مقدم على الرأي يعني انهم كانوا يصاحبون رسول الله صلى الله عليه وسلم آناء الليل واطراف النهار فكان السماع اصلا فيهم فلا يجعل فتواهم مقطعة عن السماع الا بدليل (قوله) وكانوا يسكتون عن الاسناد جواب عما يقال لو كان قوله مبنيا على السماع لاسنده الى النبي وقال سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ التبليغ واجب وليس من عادتهم كتمان ما بلغ اليهم ولما لم يسنده دل على انه بناه على الاجتهاد فقال قد ظهر من عادتهم انهم كانوا يسكتون عن الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا يسندونه الى النبي عليه السلام وليس هذا من باب الكتمان اذا لواجب بيان الحكم عند السؤال لا غير الا اذا سئل عن مستند الحكم فحينئذ يجب الاسناد واذا ثبت احتمال السماع في قوله كان مقدما على الرأي الذي ليس عند صاحبه خبر يوافقه ويقرره فكان تقديم قول الصحابي على الرأي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر الواحد على القياس ❊ والثاني واليه اشار الشيخ بقوله ولاحتمال فضل اصابتهم ان قوله ان كان صادرا عن الرأي فرأي الصحابة اقوى من رأي غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص والمحال

(اتي)

وجه قول ابي سعيد
العمل برأيهم اولى
وجهين احدهما احتمال
السماع والتوقيف وذلك
اصل فيهم مقدم على الرأي

التي يتغير باعتبارها الاحكام ولان لهم زيادة جد وحرص في بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هوتثبيت قوام الدين وزيادة احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها وطلبها والتأمل فيما لانص عندهم غاية التأمل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم كما نطقت به الاخبار مثل قوله عليه السلام خير القرون قرني الذين بعثت فيهم ❊ وقوله لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا نصيفه وقوله عليه السلام انا امان لاصحابي واصحابي امان لامتي الى غير ذلك من الاخبار ولمثل هذه الفضيلة اثر في اصابة الرأي وكونه ابعد عن الخطأ فبهذه المعاني ترجح رأيهم على رأي غيرهم وعند تعارض الرأيين اذا ظهر لاحدهما نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذلك اذا وقع التعارض بين رأي الواحد منهم ورأي الواحد منا يجب تقديم رأيه على رأينا لزيادة قوة في رأيه من الوجوه التي ذكرناها ❊ وذكر في الميزان ان في قول الصحابي جهة الاجماع ايضا لان الظاهر انه لو كان بينهم خلاف لظهر لاتحاد مكانهم وطلب العلم من كل واحد منهم على السواء ومشاورة كل واحد قرنائه في كل مسئلة اجتهادية لاحتمال ان يكون عند صاحبه خبر يمنعه عن استعمال الرأي ولو ظهر الخلاف بينهم لوصل الينا من جهة التابعين لنصب انفسهم لتبليغ الشرائع والاحكام ولو تحقق الاجماع يجب العمل قطعا فاذا ترجح جهة وجود الاجماع فيه كان العمل به اولى من العمل بقياس ليس فيه هذا المعنى ❊ وبما ذكرنا خرج الجواب عن قولهم انه محتمل فلا يجوز تقليده ❊ لانا وان سلمنا ذلك لكن ليست الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا ❊ واما قولهم ان قول الصحابي يحتمل الرجوع ولا يلزم غيره من الصحابة فكذلك ولكن كلامنا وقع فيما اذا وجد من الصحابي ولم يظهر رجوعه عن ذلك ولا خلاف غيره اياه في ذلك القول على ما سبينه ❊ وانما لم يلزم غيره من الصحابة لمساواته اياه فيما ذكرنا من الوجوه بخلاف غيرهم لوجود التفاوت بينهم من الوجوه التي مرت واما قولهم ليس للمجتهد تقليد غيره وان كان افضل منه فممنوع لان عند ابي حنيفة رحمه الله اذا كان عند مجتهد ان من يخالفه في الرأي اعلم بطريق الاجتهاد وانه مقدم عليه في العلم فانه يدع رأيه لرأي من عرف زيادة قوة في اجتهاده كما ان العامي يدع رأيه لرأي المفتي المجتهد وعلى قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله لا يدع المجتهد في زماننا رأيه لرأي من هو مقدم عليه في الاجتهاد من اهل عصره لوجود المساواة بينهما في الحال وفي معرفة طريق الاجتهاد ولكن هذا لا يوجد فيما بين المجتهد منا والمجتهد من الصحابة فالتفاوت بينهما في الحال لا يخفى في طريق العلم كذلك فهم قد شاهدوا احوال من ينزل عليه الوحي وسمعوا [illegible] وانما انتقل ذلك الينا بخبرهم وليس الخبر كالمعاينة ❊ فان قيل اليس ان تأويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تأويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال وكذلك في الفتوى [illegible] قلنا ان التأويل يكون بالتأمل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مرية لهم في ذلك [illegible] على غيرهم ممن يعرف من معاني اللسان فاما الاجتهاد في الاحكام فانما يكون بالتأمل في [illegible] النصوص التي هي اصل في احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله يظهر [illegible]

وقد كانوا يسكتون عن الاسناد ولاحتمال فضل اصابتهم في نفس الرأي فكان هذا الطريق هو النهاية في العمل بالسنة لكون السنة بجميع وجوهها وشبهها مقدما على القياس ثم القياس باقوى وجوهه حجة وهو المعنى الصحيح بأثره الثابت شرعا فقد ضيع الشافعي عامة وجوه السنن ثم مال الى القياس الذي هو قياس الشبه وهو ليس بصالح لاضافة الوجوب اليه فما هو الا كمن ترك القياس وعمل باستصحاب الحال فجعل الاحتياط مدرجة الى العمل بلا دليل

على رضى الله عنه جواز شهادة الابن لابيه وخالف مسروق ابن عباس رضى الله عنهم في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه شاة بعد ما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق وسئل ابن عمر رضى الله عنهما عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو اعلم بها منى وكان انس بن مالك رضى الله عنه اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد للتابعين ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة ❁ وجه الظاهر ان قول الصحابى انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى ببركة صحبة النبى عليه السلام وذلك مفقودان في حق التابعى وان بلغ الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وان الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعانى التى بنى عليها وجوب التقليد من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة الرسول عليه السلام مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال ❁ وذكر شمس الائمة رحمه الله انه لا خلاف في ان قول التابعى ليس بحجة على وجه يترك به القياس فقد روينا عن ابى حنيفة رحمه الله ما جاءنا عن التابعين زاحمناهم يعنى في الفتوى فنفتى بخلاف رأيهم باجتهادنا انما الخلاف في ان قوله هل يعتد به في اجماع الصحابة رضى الله عنهم حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعى لا يعتد به فكأن شمس الائمة لم يعتبر رواية النوادر والشيخ اعتبرها واثبت الخلاف ❁ فان قيل اذا لم يكن قوله حجة فما فائدة ذكر ابى حنيفة اقوالهم في المسائل ❁ قلنا انما ذكرها لبيان انه لم يستبد بهذا القول مخترعا بل سبقه غيره فيه وانه وافقه فيه من هو من كبار التابعين لا لبيان انه يقلدهم ❁ والابثر هو الذى في شفته بثارة وهى هنة نابتة في وسط الشفة العليا ولا تكون لكل احد ❁ وقيل الابثر الصحار الطويل اللسان وجعله عبدا لانه وقع عليه سبا في الجاهلية كذا في المغرب والله اعلم

﴿ باب الاجماع ﴾

الاجماع في اللغة هو العزم يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى اخبارا فاجمعوا امركم اى اعزموا عليه وقوله عليه السلام لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل اى لم يعزم ❁ والاتفاق ايضا ومنه قولهم اجمع القوم على كذا اى اتفقوا عليه والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد وبالمعنى الثانى لا يتصور الا من الاثنين فما فوقهما ❁ وفي الشريعة قيل هو عبارة عن اتفاق امة محمد عليه السلام على امر من الامور الدينية ❁ واعترض عليه بانه يلزم من هذا التفسير ان الاجماع لا يوجد الى يوم القيمة لان امة محمد عليه السلام جملة من اتبعه الى يوم القيمة ومن وجد في بعض الاعصار منهم فانما هم بعض الامة لا كلها وليس هذا مذهبا لاحد وبانه غير مطرد فانه لو خلا عصر عن المجتهدين واتفقوا

﴿ باب الاجماع ﴾
الكلام في الاجماع في ركنه واهلية من ينعقد به وشرطه وحكمه وسببه وامارة كونه عن عزيمة ورخصة العزيمة فالتكلم منهم يوجب الاتفاق منهم وشروعهم في الفعل فيما من بابه

على امر ديني فان اتفاقهم عليه لايكون اجماعا شرعيا بالاتفاق مع انطباق هذا الحد عليه ❀ وغير منعكس فان الامة والمجتهدين لو اتفقوا على عقلي اوعرفي كان اجماعا مع خروجهما عن هذا الحد لكونهما غير دينيين ❀ واجيب عن الاول والثاني بان المراد المجتهدون الموجودون في عصر من الاعصار وعن الثالث بان كون الاتفاق على عقلي اوعرفي اجماعا غير مسلم عند هذا القائل ❀ وقيل هو اجتماع جميع اراء اهل الاجماع على حكم من امور الدين عقلي اوشرعي عند نزول الحادثة وقيل وهو الاصح انه عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد والقول اوالفعل واذا اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول اوالفعل الدالين على الاعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين معرفا باللام المستغرق بالجميع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرايع السالفة وبقوله في عصر عن ايهام ان الاجماع لايتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار الى يوم القيمة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية والشرعية ❀ ثم انعقاد الاجماع متصور ❀ وانكر بعض الروافض والنظام من المعتزلة تصور انعقاد الاجماع على امر غير ضروري مستدلين بان انتشار اهل الاجماع في مشارق الارض ومغاربها يمنع نقل الحكم اليهم عادة فاذا امتنع ذلك امتنع الاتفاق الذي هو فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وبان اتفاقهم لابد من ان يكون عن قاطع او ظن اذ لا ثالث ولابد للاجماع من مستند فان كان عن قاطع فالعادة تحيل عدم نقله وتواطؤ الجمع الكثير على اخفائه وحيث لم ينقل دل على عدمه وان كان عن ظن فالاتفاق فيه ممتنع عادة ايضا لاختلاف القرائح كما ان العادة تحيل اتفاقهم على اكل طعام واحد معين في يوم واحد ❀ قال صاحب القواطع وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد سبب يدعو الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة لوجد ايضا سبب يدعو الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع من النقل عادة اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا والعادة لاتحيل ايضا عدم نقل القاطع اذا استغني عن نقله بدلالة غيره على حكمه كالاجماع فيما نحن فيه فانه اغني عن ذكره وكذا اختلاف القرائح انما يمنع من الاتفاق فيما هو خفي من الظن لافيما هو جلي منه بحيث لايختلفون فيه بل يؤدي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد ويبطل جميع ماذكروا بالوقوع وانا نعلم علما لامراء فيه باجماع الصحابة على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على وجوب اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح بغير ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة ❀ واذا ثبت انه متصور بل واقع لابد من بيان ركنه كما اشار اليه الشيخ وهو مايقوم به الاجماع واهلية من ينعقد الاجماع به اي رأيه او بقوله اذ لابد لكون الشيء معتبرا من صدور ركنه من الاهل ❀ وشرطه وهو مايكون الاجماع

لان ركن كل شيء مايقوم به اصله والاصل في نوعي الاجماع ماقلنا

متوقفا عليه بعد صدوره من الاهل* وحكمه اى الاثر الثابت به* وسببه وهو المعنى الداعى
الى الاجماع الجامع للآراء وهو المسمى بمستند الاجماع* عزيمة وهى ما كان اصلا فى باب
الاجماع اذ العزيمة هى الامر الاصلى* ورخصة وهى ما جعل اجماعا للضرورة اذ مبنى الرخصة
على الضرورة واما العزيمة فالتكلم بما يوجب الاتفاق منهم او شروعهم فى الفعل فيما يكون
من باب الفعل على وجه يكون ذلك موجودا من الخاص والعام فيما يستوى الكل فى الحاجة
الى معرفته لعموم البلوى العام فيه كتحريم الزنا والربوا وتحريم الامهات واشباه ذلك ويشترك فيه
جميع علماء العصر فيما لا يحتاج العام الى معرفته لعدم البلوى العام لهم فيه كحرمة نكاح المرأة على عمتها
وخالتها وفرائض الصدقات ما يجب فى الزروع والثمار وما اشبه ذلك كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله*
وذكر فى القواطع ان كل فعل ما لم يخرج مخرج الحكم والبيان لا ينعقد به الاجماع كما ان ما لم يخرج من
افعال الرسول عليه السلام مخرج الشرع لم يثبت به الشرع واما الذى خرج من الافعال مخرج
الحكم والبيان فيصح ان ينعقد به الاجماع فان الشرع يؤخذ من فعل الرسول عليه السلام
كما يؤخذ من قوله* وذكر فى الميزان اذا وجد الاجماع من حيث الفعل فانه يدل على حسن
ما فعلوا وكونه مستحبا ولا يدل على الوجوب ما لم توجد قرينة تدل عليه على ما روى ما اجتمع
اصحاب رسول الله عليه السلام على شئ كاجتماعهم على الاربع قبل الظهر وانه ليس بواجب
ولا فرض* قوله* واما الرخصة فكذا سمى هذا القسم رخصة لانه جعل اجماعا ضرورة
للاحتراز عن نسبتهم الى الفسق والتقصير فى امر الدين على ما سنبينه وصورة المسئلة ما اذا
ذهب واحد من اهل الحل والعقد فى عصر الى حكم فى مسئلة قبل استقرار المذاهب على
حكم تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل عصره ومضى مدة التأمل فيه ولم يظهر له مخالف
كان ذلك اجماعا مقطوعا به عند اكثر اصحابنا وكذلك الفعل يعنى اذا فعل واحد من اهل
الاجماع فعلا وعلم به اهل زمانه ولم ينكر عليه احد بعد مضى مدة التأمل يكون ذلك
اجماعا منهم على اباحة ذلك الفعل ويسمى هذا اجماعا سكوتيا عند من قال انه اجماع وذكر
صاحب الميزان فيه ان الاجماع انما يثبت بهذا الطريق اذا كان ترك الرد والانكار فى غير حالة
التقية وبعد مضى مدة التأمل لان اظهار الرضاء وترك النكير فى حالة التقية امر معتاد بل امر مشروع
رخصة فلا يدل ذلك على الرضاء وكذا السكوت والامتناع عن الرد قبل مضى مدة التأمل
حلال شرعا فلا يدل على الرضاء فلهذا شرطنا مع السكوت وترك الانكار زوال التقية ومضى
مدة التأمل* ثم قال لا يخلو من ان يكون المسئلة من مسائل الاجتهاد او لم يكن فان لم يكن لا يخلو
من ان يكون عليهم فى معرفتها تكليف او لم يكن عليهم فان لم يكن عليهم فى معرفتها تكليف بجوز ان
يقال ان ابا هريرة افضل ام انس بن مالك فترك الانكار على من قال فيها بقول لا يكون اجماعا
لانه لما لم يكن عليهم تكليف فى معرفة ذلك الحكم لم يلزمهم النظر فيه فلم يحصل لهم العلم بكونه صوابا
او خطاء فلا يلزمهم الانكار اذ ذلك الانكار انما يلزمهم عند معرفة كونه خطأ
واذا كان كذلك لم يبعد ان يتركوا الانكار فيه بناء على عدم معرفة كونه خطاء فلا يكون سكوتهم
دليل التسليم والرضاء* واما اذا كان عليهم تكليف فى معرفة حكم الحادثة يكون سكوتهم
تصويبا ورضاء بذلك الحكم اذ لو لم يكن كذلك يلزم منه اجماعهم على ترك الحق عليهم من

اما الرخصة فان يتكلم
بعض ويسكت سائرهم
بعد بلوغهم وبعد مضى
مدة التأمل والنظر
فى الحادثة وكذلك فى الفعل
قال بعض الناس لا بد
من النص

النهى عن المنكر المستلزم للمحال وهو الخلف في اخبار الله عزوجل فانه تعالى مدحهم بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وشهدهم بذلك في قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ومايؤدى الى المحال فاسد * فاما ان كانت المسئلة اجتهادية بان كانت من الفروع التى هى من باب العمل دون الاعتقاد فالجواب فيها و في المسئلة الاعتقادية سواء يعنى يكون ذلك اجماعا عند اكثر اصحابنا وهو اختيار بعض اصحاب الشافعى كصاحب القواطع ومن تابعه * ونقل عن ابى الحسن الكرخى وبعض اصحاب الشافعى انه حجة وليس باجماع وقيل هو مذهب الشافعى فانه قد نص فى موضع ان قول الصحابى اذا انتشر ولم يخالف فهو حجة * وروى عنه انه قال من نسب الى ساكت قولا فقد افترى عليه فعرفنا انه حجة عنده وليس باجماع واليه ذهب ابوهاشم وجماعة من المعتزلة * ونقل عن الشافعى رحمه الله انه ليس باجماع ولا حجة واليه اشير فى الكتاب وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا والقاضى الباقلانى من الاشعرية وداود الظاهرى وبعض المعتزلة منهم ابو عبدالله البصرى * ويحكى عن الشافعى انه كان يقول ان ظهر القول من اكثر العلماء والساكتون نفر يسير يثبت به الاجماع وان انتشر من واحد او اثنين والساكتون اكثر علماء العصر لايثبت به الاجماع * ونقل عن الجبائى انه اجماع وحجة بشرط انقراض العصر وقال ابو على ابن ابى هريرة ان ذلك فتوى وانتشر ولم يعرف مخالف يكون اجماعا وان كان حكما لايكون اجماعا ولا حجة وقال ابواسحق المروزى ان كان حكما يكون اجماعا وان كان فتوى لايكون اجماعا* وقوله لابد من النص اى من التنصيص على الحكم من الكل لثبوت الاجماع ان كان قوليا ومن شروعهم جميعا فى الفعل ان كان فعليا * ولايثبت بالسكوت اى لايثبت التنصيص بالسكوت فانه لاينسب قول الى ساكت او ولايثبت الاجماع بالسكوت * احتج من قال انه ليس بحجة اصلا بالآثار والمعقول * اما الآثار فماروى فى حديث ذى اليدين انه لما قال اقصرت الصلوة ام نسيتها نظر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابى بكر وعمر رضى الله عنهما وقال احق مايقوله ذواليدين ولوكان ترك النكير دليل الموافقة لاكتفى به رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما استنطقهم من الصلوة من غير حاجة * وماروى عن عمر رضى الله عنه انه لما شاور الصحابى فى مال فضل عنده من الغنائم اشاروا عليه بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه فى القوم ساكت فقال له ماتقول يااباالحسن قال لم تجعل يقينك شكا وعلمك جهلا ارى ان تقسم ذلك بين المسلمين وروى فيه حديثا فعمر لم يجعل سكوته تسليما ودليلا على الموافقة حتى سأله واستجاز على رضى الله عنه السكوت مع كون الحق عنده فى خلافهم * وماروى ان امرأة غاب عنها زوجها فابلغ عمر رضى الله عنه انها تجالس الرجال وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها عن ذلك فاملصت من هيبته فشاور الصحابة فى ذلك فقالوا لاغرم عليك انما انت مؤدب وما اردت الا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت فى القوم فقال ماتقول يا اباالحسن فقال ان كان هذا جهد رأيهم فقد اخطأوا وان قاربوك اى طلبوا قربتك

ولا يثبت بالسكوت وحكى هذا عن الشافعى رحمه الله قال لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة فى مال فضل عنده وعلى ساكت حتى قال له ماتقول ياابا الحسن فروى له حديثا فى قسمة الفضل فلم يجعل سكوته تسليما وشاورهم فى املاص المرأة فاشاروا بان لاغرم عليه وعلى ساكت فلما سأله قال ارى عليك الغرة ولان السكون قد يكون مهابة كما قيل لابن عباس رضى الله عنهما مامنعك ان تخبر عمر بقولك فى العول فقال درته وقد يكون للتأمل فلا يصلح حجة

فقد غشوك اى خانوك ارى عليك الغرة فقال انت صدقتنى فقد استجاز على السكوت مع اضمار الخلاف ولم يجعل عمر رضى الله عنهما سكوته دليل الموافقة حتى استنطقه * واما المعقول فهو ان السكوت كما يكون للموافقة يكون للمهابة والتقية مع اضمار الخلاف كما قيل لابن عباس رضى الله عنهما لما اظهر قوله فى العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا فى زمن عمر وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفى رواية منعنى عن ذلك درته * وقد يكون للعامل لانهم لم يتأملوا فى المسئلة اى لم يجتهدوا الاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ فتوقفوا وقد يكون لاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب فلم يروا للانكار فى المجتهدات معنى لكون هذا القول صوابا فى حق قائله عندهم كالقاضى اذا قضى فى مسئلة مجتهد فيها برأى واحد منهم وسكت المخالفون لايكون سكوتهم دليل الرضاء والاجماع وقد يكون لكون العامل اكبر سنا واعظم حرمة واقوى فى الاجتهاد فلا يزول التدارك والانكار مصلحة احترامالة واذا كان محتملا لهذه المعانى لايكون حجة خصوصا فيما هو موجب للعلم قطعا الا ترى ان السكوت فيما هو مختلف فيه لايكون دليلا على شئ لكونه محتملا فكذا فيما لم يظهر فيه خلاف * واحتج من قال انه حجة وليس باجماع بان سكوتهم مع هذه الاحتمالات يدل ظاهرا على الموافقة فيكون حجة يجب العمل بها كخبر الواحد والقياس * وقد احتج الفقهاء فى كل عصر بالقول المنتشر فى الصحابة اذا لم يظهر له مخالف فدل انهم اعتقدوه حجة الا انه لايكون اجماعا مقطوعا به للاحتمالات المذكورة * ووجه قول من اعتبر الاكثر ان يجعل الاقل تبعا للاكثر فاذا كان الاكثر سكوتا يجعل ذلك كسكوت الكل واذا ظهر القول من الاكثر يجعل ذلك كظهوره من الكل * واما ابن ابى هريرة فقد تمسك بان الموجود اذا كان حكما من بعض القضاة لايدل السكوت من الباقين على الرضاء منهم لان حكم الحاكم يسقط الاعتراض لان فى الانكار افتياتا عليه * قال ونحن نحضر بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر عليهم ذلك ولايكون سكوتنا رضاء منا بذلك بخلاف قول المفتى فان فتواه غير لازمة ولامانعة من الاعتراض * واما ابو اسحق فقال ان الاغلب ان الصادر من الحاكم يكون عن مشورة والصادر عن فتوى يكون عن استبداد فاذا صدر القول عن مشاورة دل ذلك على الاجماع واذا صدر عن استبداد لايدل ذلك على الاجماع * واما الجبائى فقال انقراض العصر يضعف الاحتمالات المذكورة لانه لايبعد سكوت العلماء على مجتهد فى مسئلة ظنية لكن استمرارهم على السكوت فى الزمن المتطاول يبعد ويخالف العادة قطعا لانه اذا كان يتكرر تذاكير الواقعة والخوض فيها لم يتصور دوام السكوت من كل المجتهدين على تكرر الواقعة فى حكم العادة ولهذا اظهر ابن عباس خلافه فى مسئلة العول من بعد فلذلك شرطنا انقراض العصر لصيرورته اجماعا (قوله) ولنا ان شرط النطق منهم جميعا متعذر الى آخره وبيانه ماذكر شمس الائمة رحمه الله انه لو شرط لانعقاد الاجماع التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الآخرين قولا ادى الى ان لاينعقد الاجماع لانه لايتصور اجماع اهل العصر كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا

نا ان شرط النطق منهم جميعا
تعذر غير معتاد بل المعتاد
كل عصر ان يتولى الكبار
فتوى ويسلم سائرهم

وفي الفادة انما يكون ذلك بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا على كون الاجماع حجة وطريقا لمعرفة الحكم دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان التعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا تعليقه بشرط هو متعذر وهذا لان الله تعالى رفع عنا الحرج كما لم يكلفنا ما ليس في وسعنا وليس في وسع علماء العصر السماع من الذين كانوا قبلهم يقرؤن فكان ذلك ساقطا عنهم فكذلك يتعذر السماع من جميع علماء العصر والوقف على كل واحد منهم في حكم حادثة حقيقة لما فيه من الحرج البين فينبغي ان يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافيا في انعقاد الاجماع (قوله) ولانا انما نجعل دليل آخر متضمن للجواب عما ذكر الخصم من تحقق الاحتمالات * وبيانه انا انما نجعل سكوت الباقين تسليما لقول هذا القائل بعد عرض الحادثة وجواب هذا القائل فيها عليهم وذلك اي العرض موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان الساكت مخالفا اذ الساكت عن الحق شيطان اخرس فاذا لم يجعل السكوت تسليما لقوله كان فسقا لانه امتناع عن اظهار الحق وترك للواجب احتشاما للغير والعدالة مانعة عنه فلا يظن بهم ذلك خصوصا بالصحابة فانه ظهر من صغارهم الرد على الكبار وقبول الكبار ذلك منهم اذا كان ذلك حقا * وقوله او بعد الاشتهار عطف على قوله بعد العرض اي يجعل السكوت تسليما بعد العرض او بعد الاشتهار اذ الاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا اي جعل السكوت تسليما بعد مضي مدة التأمل ايضا كما هو بعد العرض او الاشتهار فيندفع باشتراطهما احتمال السكوت للخفاء والتأمل وهو معنى قوله وذلك اي مضي مدة التأمل بعد العرض او الاشتهار باشتراطهما * ينافي الشبهة اي شبهة عدم التسليم في السكوت فتعين وجه التسليم فيه * بيينه ان اهل الاجماع معصومون عن الخطأ والعصمة واجبة لهم كالنبي عليه السلام واذا رأى النبي عليه السلام احدا يقول قولا في احكام الشرع فسكت كان سكوته تقريرا منه اياه على ذلك ونزل منزلة التصريح بالتصديق له في ذلك فكذلك سكوت اهل الاجماع ينزل منزلة التصريح بالموافقة * قال صاحب الميزان ولما كان القول المنتشر مع السكوت من الباقين اجماعا صحيحا في الحكم الذي يرجع الى الاعتقاد كان اجماعا في الفروع ايضا لمعنى جامع بينهما وهو ان الحق واحد فاذا كان القول المنتشر عندهم خطأ لا يحل لهم السكوت وترك الرد في المعتقدات وكذا في الفروع وهذا على قولنا فاما على قول من قال كل مجتهد مصيب فيجب ان يكون كذلك لان عنده وان كان كل مجتهد مصيبا فيما ادى اجتهاده لا يرضى بقول صاحبه قولا بنفسه بل يعتقد فيه خلافه ويدعو الناس الى معتقده ويناظر مع خصمه فلو لم يكن القول المنتشر معتقد الباقين اظهر خلافهم وانتشر الا عن خوف وتقية وحينئذ ظهر سبب التقية لا محالة فلما لم يظهر سبب التقية ولا الخلاف منهم لذلك القول المنتشر دل انهم رضوا بذلك قولا لانفسهم * فان قيل ان العلماء الحنفيين والشافعيين وغيرهم لو اجتمعوا في مجلس فقام سائل الى واحد منهم وسأله عن مسئلة اختلف فيها العلماء فاجاب بما يوافق مذهبه وسكت الحاضرون من سائر المذاهب عن الرد لا يحمل سكوتهم على التسليم والرضا بقوله فكذا فيما نحن فيه * قلنا قد احترزنا عنه بقولنا قبل استقرار المذاهب في بيان صورة المسئلة وانما

ولانا انما نجعل السكوت تسليما بعد العرض وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت لو كان مخالفا فاذا لم يجعل تسليما كان فسقا او بعد الاشتهار والاشتهار ينافي الخفاء فكان كالعرض وذلك ايضا بعد مضي مدة التأمل وذلك ينافي الشبهة فتعين وجه التسليم واما سكوت علي فانما كان لان الذين افتوا بامساك المال وبان لا غرم عليه في املاص المرأة كان حسنا

لايدل سكوتهم فيما ذكر على الرضاء لان مذاهب الكل قد تقررت وصارت معلومة فلايدل السكوت على الموافقة وليس كلامنا فى مثل هذه الصورة وانما الكلام فى حادثة تقع بين اهل الاجتهاد وليس لاحد فيها قول فيذكر واحد منهم قولا فيه وينتشر فى الباقين ولايظهر منهم انكار ※ والفرق بين الصورتين ان المذاهب اذا كانت معلومة والانكار من الباقين لذلك معلوم وان لم يظهروه فى ذلك الوقت فكان سكوتهم على ماعرف من قبل لاعلى اظهار الموافقة امافيما نحن فيه فلايمكن حمل السكوت على مثل هذا لانه لم يعرف من قبل خلاف منهم لذلك والسكوت على مثل هذا بعد ان علموا انه خطأ لايجوز فدل ان سكوتهم كان محض الموافقة ※ وذكر بعض الاصوليين ان اثبات الاجماع بهذا الطريق مبنى على ان اهل العصر لايجوز اجماعهم على الخطأ وعلى ان الحق واحد فاذا ظهر قول من واحد فسكوت سائر العلماء امالانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ اوادى الى بطلان ذلك القول او صحته ولايجوز ان لايكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد من الجم الغفير فى حادثة نزلت خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم ارتكابها من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن اهل العصر بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو لم يكن ذلك القول حقا ولايجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد اجتهادهم الى شئ لان ذلك يؤدى الى خفأ الحق مع ظهور طرقه على جميع الامة وهو محال ※ ولايجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم الى خلافه الا انهم كتموا لان اظهار الحق واجب لاسيما عند ظهور قول هو باطل عندهم والتعليق بالهيبة والتقية تعليق باطل لانهم قد كانوا يظهرون الحق ولايهابون احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار كالنطق ※فان قيل يجوز انهم سكتوا الاعتقادهم ان كل مجتهد مصيب ※ قلنا لايمنع ذلك من مباحثته وطلب الكشف عن مأخذه لابطريق الانكار كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين فى طلب الحق كمناظرتهم فى مسائل الجد والاخوة والعول ودية الجنين على ان فى الصحابة لم يكن من يعتقد ذلك على مايعرف فى موضعه ※ وذكر صدر الاسلام ابواليسر وصاحب القواطع ان هذا الاجماع لايخلو عن نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعا مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع هذا مقدم على القياس ※ قلت فعلى هذا لم يبق فرق بين قول من قال انه حجة . ليس باجماع وبين قول من قال انه اجماع وكان النزاع لفظيا الا ان يثبت عن الفريق الاول انه لايقدم على القياس عندهم فيظهر الفرق ※ ويمكن ان يقال الفرق ثابت فان من قال انه اجماع اراد انه اجماع مقطوع به ولكنه دون الاجماع قولا كالنص والمفسر دون المحكم وان كان كل واحد قطعيا ومن قال انه حجة وليس باجماع اراد انه حجة ظنية كخبر الواحد والقياس فيتحقق الفرق ※ ولايقال لو كان قطعيا يلزم ان يكفر جاحده او يضلل كجاحد سائر الحجج القطعية ※ لانا نقول انما لم يكفر لكونه

(متمسكا)

متمسكا بدليل يصلح شبهة ❊ الاترى ان موجب العام قطعى عندنا ثم لايكفر جاحده لتمسكه بما يصلح شبهة ثم اجاب الشيخ رحمه الله عما تمسكوا به من الآثار فقال سكوت على رضى الله عنه فى حديث القسمة والإملاص ليس مما نحن بصدده لان ذلك من باب الحسن والاحسن لا من باب الجواز والفساد فان الذين افتوا بامساك المال فى حديث القسمة وبان لاغرم عليه اى على عمر فى املاص المرأة كان حسنا لان حفظ المال الفاضل ليصرف الى نوائب المسلمين ولايحتاج الى القسمة عليهم عند نزولها احسن وكذا الحكم بعدم لزوم الغرة عليه اذلم يوجد منه خيانة بطريق المباشرة ولا بطريق التسبيب ❊ الا ان اى لكن تعجيل الامضاء فى الصدقة اى تعجيل قسمة الغنيمة وسماها صدقة مجازا من حيث انها لاتجب بعوض مالى ويتولى الامام قسمتها كالصدقات واكثر مصارفها مصارف الصدقات ❊ والتزام الغرم اى عزم الغرة من عمر رضى الله عنه صيانة عن القيل والقال اى لاجل صيانة النفس عن السن الناس فيقولوا انه امسك اموال المسلمين ومنعها عن مستحقها لو هوم عى لايقع وخوف امرأة مسلمة من غير جناية تحققت منها حتى املصت وتلفت نفس بذلك ❊ ودعاه اى على نفسه بحسن الثناء اى بحسنه وبسط العدل كان احسن واقرب الى اداء الامانة والخروج عما تحمل من العهدة وهو كتأخير اداء الزكوة الى انقضاء الحول يكون حسنا وتعجيله قبل انقضائه يكون احسن واذا كان كذلك حل السكوت عن مثله ولايجب اظهار الخلاف فعرفنا انه بمعزل مما نحن فيه اذ الكلام فيما لايجوز السكوت عنه بحال اذا كان الامر بخلافه ❊ وبعد اى بعد ماذكرنا هذا الجواب اوبعد ما نسلم انه لم يكن من باب الحسن والاحسن وكان من جنس ماوقع النزاع فيه لايدل هذا السكوت على الرضاء ايضا فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت اى بشرط ان لايفوت الحق جائز تعظيما للفتيا فان ترك التعجيل فى الفتيا والتأمل فيها والسكوت الى ان يبرز كل واحد ما فى ضميره ثم انه يظهر الحق الذى وضح له تعظيم لها وفيه احتراز عن المخالفة ايضا فانهم ربما يرجعون الى الحق فلا يحتاج الى اظهار مخالفتهم ❊ وذكر شمس الائمة رحمه الله ان مجرد السكوت عن اظهار الخلاف لايكون دليل الموافقة عندنا مابقى مجلس المشاورة ولم يفصل الحكم بعد فانما يكون هذا حجة ان لو فصل عمر رضى الله عنه الحكم بقولهم اوظهر منه توقف فى الجواب ويكون على رضى الله عنه ساكتا بعد ذلك ولم ينقل هذا فانما يحمل سكوته فى الابتداء على انه لتجربة افهامهم اولتعظيم الفتوى التى يريد اظهارها باجتهاده حتى لا يزدرئ بها احد من السامعين اوليروى النظر فى الحادثة ويميز من الاستدلال حتى يتبين له ماهو الصواب فيظهره والظاهر انه لولم يستطقه عمر رضى الله عنه لكان هو ينشر مايستقر عليه رأيه من الجواب قبل ابرام الحكم وانقضاء مجلس المشاورة (قوله) واما حديث الدرة وهو قول ابن عباس معنى درته فغير صحيح لانهم كانوا يناظرون ولايهابون احدا من اظهار الحق لانهم كانوا يعتقدون قبول الحق ويقدرون اظهاره نصحا والسكوت عنه غشا فى الدين والمناظرة فى مسئلة العول كانت مشهورة بينهم فى العهد ان

الآن تعجيل الامضاء فى الصدقة والتزام الغرم من عمر صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء وبسط العدل كان احسن فحل السكوت عن مثله وبعد فان السكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز تعظيما للفتيا وذلك الى آخر المجلس وكلامنا فى السكوت المطلق فاما حديث الدرة فغير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم اشهر من ان يخفى وكان عمر رضى الله عنه الين للحق واشد انقيادا له من غيره وان صح فتأويله ابلاء العذر فى الكف عن مناظرته بعد ثباته على مذهبه -

ابن عباس لم يخبر بقوله عمر رضي الله عنهم مهابة له مع ان عمر كان يقدمه ويدعوه في الشورى مع الكبار من الصحابة لما عرف من فطنته وقوة ذهنه وقد اشار اليه باشياء فقبلها منه واستحسنها وكان يقول له غص يا غواص شنشنة اعرفها من اخزم يعني انه شبه ابن العباس في روايته ودهائه ومع ان عمر رضي الله عنه كان الين للحق واشد انقيادا له من غيره حتى كان يقول لاخير فيكم مالم يقولوا ولاخير في مالم اسمع وكان يقول رحم الله امرأ اهدى الى عيوبي وقال الحمد لله الذي جعلني بين قوم اذا رغبت عن الحق قوموني ولما نهى عن المغالاة في المهور في خطبته قالت امرأة اماسمعت قول الله عز وجل وآتيتم احديهن قنطارا فتمنعنا عما اعطانا الله تعالى فقال امرأة خاصمت رجلا فخصمه * وفي رواية قيل وقال كل الناس افقه من عمر حتى النساء في البيوت ولما عزم على جلد الحامل قال له معاذ ان جعل الله لك على ظهرها سبيلا فلم يجعل لك على مافي بطنها سبيلا فقال لولا معاذ لهلك عمر * وسمع رجلا يقرأ قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم بالواو وهو كان يقرأ بغير واو فقال من اقرأك فقال ابي فدعاه فقال اقرأنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم وانك لتبيع القرظ بالبقيع فقال صدقت وان شئت قلت شهدنا وغبتم ونصرنا وجدلتم وآوينا وطردتم * واذا كان كذلك كيف يستقيم ان يقال انه امتنع عن اظهار قوله وحجته مهابة له فثبت انه غير صحيح ولئن صح هذا القول منه فتأويله ابلاء العذر اي اظهاره في الامتناع عن مناظرته يعني لما عرف فضل رأي عمر رضي الله عنهما وفقهه منعه ذلك من الاستقصاء في المحاجة معه كما يكون من حال الشبان مع ذوي الاسنان في كل عصر فانهم يهابون الكبار فلا يستقصون في المحاجة معهم حسب ما يفعلون مع الاقران * بعد ثباته على مذهبه اي بعد ثبات عمر على مذهبه يعني لما علم انه ثابت على مذهبه ولا يرجع عنه لقوله ترك مناظرته لعدم الفائدة اوبعد ثبات ابن عباس على مذهبه يعني لما كان هو ثابتا على مذهبه لا يضره الامتناع عن مناظرة من فوقه في الدرجة احتشاما له (قوله) وعلى هذا الاصل وهو ان السكوت يدل على الوفاق وينعقد به الاجماع يخرج المسئلة المذكورة وهي ان الصحابة ومن بعدهم اذا اختلفوا في حادثة على قولين اواقاويل محصورة كان ذلك اجماعهم على انه لاقول في هذه الحادثة سوى هذه الاقوال وان ماخرج منها باطل فلا يجوز احداث قول آخر وهو مذهب الجمهور وانما فسر قوله انهم اذا اختلفوا بقوله اعني اصحاب النبي وعطف قوله وكل عصر مثل ذلك ايضا عليه لان في اختلاف الصحابة لاخلاف بين اصحابنا انه اجماع وفي اختلاف من بعدهم اختلاف كما ذكرنا في آخر الباب وزعم بعض من انكر الاجماع السكوتي من اهل الظاهر وبعض المتكلمين ان هذا سكوت ايضا يعني اختلافهم على الاقوال المذكورة في المسئلة سكوت عما وراءها وهو محتمل في نفسه فلا يدل على نفي قول آخر كما لايدل على نفي الخلاف في المسئلة الاولى اذ المحتمل ليس بحجة بل اختلافهم دليل على تسويغ الاجتهاد في الحادثة والمصير الى ما ادى اليه الاجتهاد فيها فجاز احداث قول

وعلى هذا الاصل يخرج ايضا انهم اذا اختلفوا اعني اصحاب النبي عليه السلام كان اجماعا على ان ماخرج من اقوالهم فباطل وكل عصر مثل ذلك ايضا ومن الناس من قال هذا سكوت ايضا بل اختلافهم يسوغ الاجتهاد من غير تعيين

آخر فيها كما لو لم يستقر الخلاف من غير تعيين اى لايعين سكوتهم ان ما ذكروا هو الاول هو الثابت لاغير لان نفى الغير نوع تعين لها والتعيين لايثبت بالمحتمل ❊ وفصل بعض الاصوليين فقال ان كان القول الحادث رافعا لما اتفقوا عليه يكون مردودا اى اختلاف الصحابة فى الجد مع الاخ على قولين استحقاق كل المال والمقاسمة اتفاق منهم على ان له قسطا من المال فالقول الثالث وهو انه لايستحق شيئا يكون مردودا لاستلزامه خلاف ما اتفقوا عليه وان لم يكن رافعا لما اتفقوا عليه بل وافق كل قول من وجه وخالفه من وجه لايكون مردودا مثل اختلافهم فى ام وزوج واب اوزوجة واب على قولين فقيل لها ثلث الكل فى الصورتين وقيل ثلث مابقى فى الصورتين فالقول الثالث وهو ان يكون لها ثلث الكل فى احدى الصورتين وهى امرأة وابوان وثلث الباقى فى الاخرى لايكون مردودا لانه لايستلزم مخالفة الاجماع ولا ابطال القولين بالكلية والمانع من احداث القول الثالث ليس الا احد هذين فاذا انتفيا لزم الجواز لانتفاء المانع ووجود المقتضى وهو الاجتهاد كما لو حكم احد الفريقين فى مسئلتين بحكمين والفريق الآخر بنقيضها فيهما ❊ والثالث وافق كلا فى احدى المسئلتين دون الاخرى فانه جائز بالاتفاق لعدم استلزامه مخالفة الاجماع وبطلان القولين بالكلية فكذا هذا ❊ ولكنا نقول بان الاجماع حجة لانعدوه الحق والصواب لماسنبين ❊ فاذا اختلفوا على اقوال كان هذا اجماعا منهم على حصر الاقوال فى الحادثة اذ لو كان وراء اقوالهم قول آخر محتمل للصواب فكان اجتماعهم على هذه الاقوال اجماعا على الخطأ ولاوجب نسبة الامة الى تضييع الحق اذ لابد للقول الخارج من دليل ولابد من نسبة الامة الى تضييعه والغفلة عنه وهو معنى قوله ولايجوز ان نظن بهم اى بجميع الامة الجهل بالحق والعدول عنه فكان اختلافهم على هذه الاقوال بعد استقرارهم عليها بمنزلة التنصيص منهم على ان ماهو الحق حقيقة فى هذه الاقوال وماذا بعد الحق الا الضلال وذكر بعض الاصوليين ان الامة اذا اجتمعت على قولين فقد اجتمعت فى المعنى على المنع من احداث قول ثالث لان كل طائفة تحرم الاخذ الا بما قالته او قاله مخالفها فقط فجواز احداث قول آخر يقتضى جواز الاخذ به وقد منعوا منه ❊ ولايقال انما حظروا الاخذ الا بما قالوه بشرط ان لايؤدى اجتهاد غيرهم الى قول ثالث ❊ لانا نقول لو جوزنا هذا الاحتمال يلزم منه انه انما اوجبوا التمسك بالاجماع على القول الواحد بشرط ان لايظهر قول آخر وهو فاسد ❊ ولا يقال ايضا انما جوزنا القول الحادث لان المصيب ان كان واحدا لايلزم من تجويز القول به حقيقة اذ الاجتهاد المخطئ قد يعمل به وان كان كل مجتهد مصيبا لايلزم من حقيقته بطلان مااجتمعوا عليه ❊ لانا نقول لو صح هذا لصح مخالفة اى اجماع كان وهو باطل ❊ وقولهم اختلاف الصحابة يوجب تسويغ الاجتهاد ❊ قلنا انه يوجب جواز الاجتهاد فى طلب الحق من القولين فاما فى قول ثالث فلا لأدائه الى ابطال اجماعهم اوانه يوجب جواز الاجتهاد مطلقا ولكن قبل تقرر الخلاف المستلزم للاجماع على بطلان القول الحادث فامابعد تقرر الخلاف

ولكنا نقول ان الاجماع من المسلمين حجة لانعدوه الحق والصواب بيقين واذا اختلفوا على اقوال فقد اجمعوا على حصر الاقوال فى الحادثة ولايجوز ان يظن بهم الجهل فلم يبق الا ماقلنا وكذلك اذا اختلف العلماء فى كل عصر على اقوال فعلى هذا ايضا عند بعض مشايخنا وقد قيل ان هذا بخلاف الاول انما ذلك للصحابة خاصة رضى الله عنهم اجمعين وكذلك ماخطب به بعض الصحابة من الخلفاء فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا والله اعلم

قلا والقول بالتفصيل يخالف الاجماع ايضا لان احدا من الامة لم يفصل ولانه يستلزم تخطئة كل الامة لاستلزامه تخطئة كل واحد من الفريقين فى بعض ماذهب اليه فيكون فاسدا
※ فان قيل ان مسروقا احدث فى مسئلة الحرام وهى ماذا قال لامرأته انت على حرام قولا آخر بعد اختلاف الصحابة فيها على خمسة اقوال فقال لو ابالى احرم امرأتى او قصعة من ثريد يعنى انه ليس بشئ واحدث محمد بن سيرين فى ام وزوج اوزوجة واب قولا ثالثا بعد اختلاف الصحابة فيها على قولين وهما استحقاقها ثلث كل المال فى الصورتين او ثلث الباقى فى الصورتين فقال لها ثلث الكل فى امرأة وابوين وثلث الباقى فى زوج وابوين واقرهما سائر العلماء ولم ينكروا عليهما مخالفة الاجماع فدل ان احداث قول آخر جائز ※ قلنا يجوز ان يكون احداث القول منهما قبل استقرار الخلاف وربما كان بعضهم فى مهلة النظر فيجوز احداث قول آخر مع انهما كانا معاصرين للصحابة وكانا من اهل الاجتهاد فى زمانهم فلا ينعقد لهم اجماع بدون رأيهما ولم يلزم من مخالفتهما الصحابة مخالفة الاجماع على انا نقول انهما محجوجان باقوال الصحابة وان قولهما مردودان لمخالفتهما الاجماع (قوله) وكذلك اى وكاختلاف الصحابة اختلاف العلماء فى كل عصر على اقوال فانه يوجب رد القول الحادث بعد استقرار الخلاف لان الدليل الذى ذكرنا لا يفصل بين اختلاف الصحابة واختلاف غيرهم وبعض مشايخنا قالوا ان هذا اى اختلاف من بعد الصحابة يخالف اختلاف الصحابة فيما ذكرنا ※ انما ذلك اى رد القول الحادث مختص باقوال الصحابة لما لهم من الفضل والسابقية فى الدين ما ليس لغيرهم ولكن هذا انما يستقيم على قول من جعل اجماع الصحابة حجة دون اجماع من بعدهم وسيظهر لك فساد ذلك وكذلك اى وكتنصيص البعض وسكوت الباقين ما خطب به بعض الصحابة من الخلفاء اى بين حكما من احكام الشرع فى خطبته فلم يعترض عليه فهو اجماع لما قلنا من وجوب اظهار الحق وحرمة السكوت لو كان مخالفا فلو لم يجعل سكوتهم تسليما كان فسقا الا ترى ان ابا ذر قال لعمر رضى الله عنهما فى خطبته لا نقبل قولك لانك خالفت النبى وابابكر فانى مررت على بابك فرأيت قدرين يغليان ولم يكن للنبى ولا لابى بكر الا قدر واحد فاعتذر عمر وقال ان فى احدهما دواء وفى الاخرى طعاما ※ وقسم عمر رضى الله عنه حللا بين الصحابة فاعطى لكل واحد حلة ثم خطب فى حلتين وقال فى خطبته اسمعوا فقال سلمان رضى الله عنه لا نسمع لان فعلك يخالف قولك فانك قد جزت فى القسمة واخذت حلتين واعطيت غيرك حلة حلة فقال قد استعرت احدهما من ابنى وليس لى الا حلة واحدة فقال الآن نسمع قولك فلما لم يسكتوا عما هو داخل فى حد الاباحة ولكنه محل بدقائق التقوى فكيف يظن بهم السكوت فيما كان الحق بخلافه عندهم ※ وقوله من الخلفاء ليس بقيد لازم بل لو خطب غيرهم وسكتوا كان اجماعا الا ان فى ذلك الزمان لم يكن يخطب الا الخلفاء والامراء فلذلك قال من الخلفاء

﴿ باب الاهلية ﴾

اعلم ان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الواردة بلفظ الامة مثل قوله تعالى وكذلك جعلناكم

﴿ باب الاهلية ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه اهلية الاجماع انما تثبت باهلية الكرامة

امة وسطا وقوله جل ذكره كنتم خير امة اخرجت للناس وقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وهذا اللفظ وان لم يتناول الكفار فى عرف الشرع و يتناول بظاهره كل مسلم لكن له طرفان واضحان والنفى والاثبات و اوساط متشابهة اما الواضح فى النفى فالاطفال والمجانين والاجنة فانهم وان كانوا من الامة فقد نعلم انه ما اريد بالامة فى قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة وامثاله الامن يتصور منه الوفاق والخلاف فى المسئلة بعد فهمها ولا مدخل فيه من لا يفهمها وكذا كل من سيوجد الى يوم القيمة وان كان اللفظ ظاهرا فيه لان ما دل على كون الاجماع حجة دل على وجوب التمسك به ولا يمكن التمسك بقول الكل قبل يوم القيمة لعدم كمال المجمعين ولا فى يوم القيمة لانقطاع التكليف ❊ واما الواضح فى الاثبات فكل مجتهد مقبول الفتوى اذ هو من اهل الحل والعقد قطعا فلابد من موافقته فى الاجماع ❊ واما الاوساط المتشابهة فالعوام المكلفون والفقيه الذى ليس باصولى والاصولى الذى ليس بفقيه و لمجتهد الفاسق والمبتدع وامثالهم ❊ ثم من الناس من اشترط موافقة الاوساط ايضا فقال ان الاجماع الموجب للعلم لا يكون الا باتباع فرق الامة خواصهم وعوامهم من اهل الحق واهل البدعة واليه ذهب القاضى ابو بكر الباقلانى لان الحجة اجماع الامة ومطلق اسم الامة يتناول الكل لكن خص منه الصبى والمجنون ❊ ومن لم يوجد لعدم الفهم التام ولعدم تصور الوفاق والخلاف منهم فيبقى الباقى بحاله الا ترى ان قوله عليه السلام ستفترق امتى على كذا تناول الكل فكذا ههنا ولان قول الامة انما صار حجة بعصمتها عن الخطأ ولا بعد ان يكون العصمة من صفات الهيئة الاجتماعية من الخاصة والعامة والشيخ لم يعتبر الا اتفاق اهل الاجتهاد الموصوفين بالعدالة ومجانبة البدعة كما هو مذهب الجمهور فقال اهلية الاجماع انما يثبت باهلية الكرامة لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه الامة فلابد من اهلية الكرامة فيهم ❊ وذلك اى ثبوت الاهلية لكل مجتهد ليس فيه هوى اى بدعة ولا فسق اى فسق ظاهر يعنى اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة فى الدين عملا واعتقادا لان النصوص والحجج التى جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط هذه المعانى ❊ اما اشتراط الاستقامة عملا وهى العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما ثبت باهلية اداء الشهادة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وبصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قال عز وجل كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واهلية اداء الشهادة تثبت بصفة العدالة وكذا الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانهما يوجبان اتباع الآمر والناهى فيما يأمر و ينهى اذ لو لم يلزم الاتباع لا يكون فيهما فائدة وانما يلزم اتباع العدل المرضى فيما يأمر به وينهى عنه دون غيره لان ذلك بطريق الكرامة والمستحق للكرامات على الاطلاق من كان بهذه الصفة والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة ولا يوجب اتباع قوله لان التوقف فى قوله واجب بالنص وذلك ينافى وجوب الاتباع ❊ ويورث التهمة لانه لما لم يتحرز من اظهار

وذلك لكل مجتهد ليس فيه هوى ولا فسق اما الفسق فيورث التهمة ويسقط العدالة وباهلية اداء الشهادة وصفة الامر بالمعروف ثبت هذا الحكم

مثل ما يعتقده باطلا لايحترز عن اظهار قول يعتقده باطلا ايضا فثبت ان الفاسق ليس
من اهل الاجماع وانه لا اعتبار لقوله وافق ام خالف * وقال بعض اصحاب الشافعي
كابي اسحق الشيرازي وامام الحرمين يعتبر قوله ولا ينعقد الاجماع بدونه
لان الفاسق المجتهد لايلزمه ان يقلد غيره بل يتبع فيما يقع له مايؤدي اليه اجتهاده فكيف
ينعقد الاجماع عليه في حقه واجتهاده يخالف اجتهاد من سواه وقال بعضهم ان الفاسق
يدخل في الاجماع من وجه ويخرج من وجه * وبيان ذلك ان المجتهد الفاسق اذا اظهر
خلافه يسئل عن دليله لجواز انه يحمله فسقه على اعتقاد شرع لغير دليل فاذا اظهر من
استدلاله دليلا صالحا على خلافه يرتفع الاجماع بخلافه وصار داخلا في جملة اهل الاجماع
وان كان فاسقا لانه من اهل الاجتهاد وان لم يظهر دليلا صالحا على خلافه لم يعتد بخلافه
ويفارق العدل الفاسق في هذا لان العدل اذا اظهر خلافه جاز الامساك عن استعلام دليله
لان عدالته مانعة من اعتقاد شرع لغير دليل * والجواب عنه ما ذكرنا ان ثبوت الاجماع
بطريق الكرامة بناء على صفة وهو الوساطة بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فلا
يثبت بدون هذه الصفة الا ترى ان كافرا لو خالف الاجماع وذكر دليلا صالحا لم يلتفت الى
خلافه لانه ليس باهل فكذا الفاسق ﴿ قوله ﴾ واما الهوى فكذا يعني اتباع الهوى
والبدعة مانع من اهلية الاجماع بشرط ان يكون صاحبه داعيا اليه اوماجنا به اويكون
غاليا فيه بحيث يكفر به فانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت عدالته لانه يتعصب
لذلك حينئذ تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع
والتعصب تفعل من العصبية وهي الخصلة المنسوبة الى العصبة وهي التقوية والنصرة
ورأيت في بعض الحواشي ان المتعصب من يكون عقيدته مانعة من قبول الحق عند ظهور
الدليل وكذلك ان مجن بالهوى اي لم يبال بما قال وماصنع وماقيل له لان ترك المبالاة مسقط
للعدالة ايضا ومصدره المجون والمجانة اسم منه والفعل من باب طلب وكذلك ان غلا فيه
حتى وجب اكفاره به لايعتبر خلافه ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها
بالعصمة وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست عبارة عن المصلين الى
القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر وان كان لايدري انه كافر * وقوله مثل خلاف الروافض والخوارج
في الامامة اي خلاف الروافض في امامة الشيخين وخلاف الخوارج في امامة علي رضي الله عنه
نظير القسم الاول ولهذا قال فانه من جنس العصبية ونظير القسم الثاني مانقل عن الروافض من الهذيانات
في حق الصحابة والحكايات التي افتروها عليهم حملهم على ذلك تحابهم وتعصبهم في هواهم ونظير القسم
الثالث مانقل عن بعض المجسمة من الغلو في التشبيه وعن بعض الروافضة من الغلو في امر علي حتى
قالوا اغلط جبريل في تبليغ الوحي الى محمد وعن بعض اهل الاهواء من نفي علم الله تعالى بالمعدوم حتى
قالوا لم يعلم الله شيأ حتى خلق الاشياء فهذا كله كفر ﴿ قوله ﴾ وصاحب الهوى المشهور
به اي الذي غلا في هواه حتى خرج عن ربقة الاسلام ليس من الامة على الاطلاق جواب
عما ذكروا انه من الامة بدليل قوله عليه السلام ستفترق امتي على ثلث وسبعين فرقة فيشترط

واما الهوى فان كان صاحبه
يدعو الناس اليه فسقطت
عدالته بالتعصب الباطل
وبالسفه وكذلك ان مجن به
وكذلك ان غلا حتى كفر به
مثل خلاف الروافض
والخوارج في الامامة فانه
من جنس العصبية وصاحب
الهوى المشهور به ليس
من الامة على الاطلاق

فاما صفة الاجتهاد فتشرط في حال دون حال اما في اصول م الدين المهدة مثل نقل القرآن ومثل امهات الشرايع نعامة المسلمين داخلون مع الفقهاء في ذلك الاجماع فاما ما يختص بالرأى والاستنباط وما يجرى مجراه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد وكذلك من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء فلا يعتبر في الباب الا فيما يستغنى عن الرأى

وفاقه لثبوت الاجماع فقال انه ليس من الامة على الاطلاق لانه من امة الدعوة كسائر الكفار لامن امة المتابعة ومطلق الامة تناول امة المتابعة دون امة الدعوة * قال شمس الائمة رحمه الله وان كان لايدعو الناس الى هواه ولكنه مشهور به فقال بعض مشايخنا فيما يضلل هو فيه لامعتبر بقوله لانه انما يضلل لمخالفته نصا موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى ذلك يعتبر قوله ولايثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام قال والاصح عندى انه ان كان متهما بالهوى ولكنه غير مظهر له فالجواب هكذا فاما اذا كان مظهرا لهواه فانه لايعتد بقوله في الاجماع لان المعنى الذى لاجله قبلت شهادته لايوجد ههنا فانه يقبل لانتفاء تهمة الكذب على ماقال محمد رحمه الله قوم عظموا الذنوب حتى جعلوها كفرا لايتهمون بالكذب في الشهادة وهذا يدل على انهم لايؤتمنون في احكام الشرع ولايعتبر قولهم فيه فان الخوارج هم الذين يقولون الذنب نفسه كفر وقد اكفروا اكثر الصحابة الذين عليهم مدار احكام الشرع وانما عرفناها بنقلهم فكيف يعتمد على قول هؤلاء وادنى مافيه انهم لايتعلمون ذلك اذا كانوا يعتقدون كفر الناقلين ولا معتبر بقول الجهال في الاجماع قال الغزالى رحمه الله لوخالف المبتدع في مسئلة بعد ماحكمنا بكفره بدليل عقلى لم يلتفت الى خلافه فان تاب هو مصر على المخالفة في تلك المسئلة التى اجمعوا عليها في حال كفره لم يلتفت الى خلافه بعد الاسلام لانه مسبوق باجماع كل الامة وكان المجمعون في ذلك الوقت كل الامة دونه فصار كما لو خالف كافر جميع كافة الامة ثم اسلم وهو مصر على ذلك الخلاف فان ذلك لايلتفت اليه الاعلى قول من يشترط انقراض العصر في الاجماع (قوله) فاما الاجتهاد فشرط في حال دون حال ان الشريعة تنقسم الى مايشترك في دركه الخواص والعوام ولايحتاج فيه الى رأى كالصلوات الخمس ووجوب الصوم والزكوة ونحوها وهو المراد من قوله ومثل امهات الشرايع اى اصولها وهذا مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ويشترط في انعقاد الاجماع عليه اتفاقهم جميعا حتى لوفرض خلاف بعض العوام فيه لاينعقد الاجماع الا انه غير واقع * والى مايختص بدركه الخواص من اهل الرأى والاجتهاد وهو مايحتاج فيه الى الرأى كتفصيل احكام الصلوة والنكاح والطلاق والبيع فما اجمع عليه الخواص فالعوام متفقون على ان الحق فيه ما اجمع عليه اهل الحل والعقد لايضمرون فيه خلافا فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ايضا الا ان الشرط في انعقاد الاجماع في هذا القسم اتفاق اهل الرأى والاجتهاد دون غيرهم حتى لوخالف بعض العوام فيما اجمعوا عليه لايعتبر بخلافه عند الجمهور لان العامى ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة هذا الشان فهو كالصبى والمجنون في نقصان الآلة ولانهم من عصمة الامة من الخطاب الا عصمة من يتصور منه الاصابة لاهليته ولان العصر الاول من الصحابة قد اجمعوا على انه لاعبرة بالعوام في هذا الباب ولان العامى اذا قال قولا علم انه يقول عن جهل وانه ليس يدرى مايقول وانه ليس اهلا للوفاق والخلاف فيه وعن هذا لايتصور صدوره من عامى عاقل لانه يفوض مالايدرى الى من يدرى وهذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا كذا ذكره

الغزالي رحمه الله . . ❁ وما يجري مجراه الضمير عائد الى ما اى ما يجري مجرى مايختص بالرأى مثل المقادير فان الرأى وان كان لامدخل له فيها ولكن اجروا بعضها مجرى مايدخل فيه الرأى كتقدير البلوغ بالسن ونحوه على مامر بيانه فلا يعتبر فيه الا اهل الرأى والاجتهاد اى لايعتبر فيه العوام كما اعتبر فى القسم الاول فينعقد الاجماع بدونهم وكذلك اى ومثل العوام فى عدم الاعتبار من ليس من اهل الرأى والاجتهاد من العلماء كالمتكلم الذى لايعرف الاعلم الكلام والمفسر الذى لامعرفة له بطريق الاجتهاد والمحدث الذى لابصر له فى وجوه الرأى وطرق المقاييس والنحوى الذى لاعلم له بالادلة الشرعية فى الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان آلاتهم فى درك الاحكام بمنزلة العوام واختلف فيمن يحفظ احكام الفروع ولامعرفة له باصول الفقه ويعبر عنه بالفروعى وفيمن تفرد باصول الفقه ولم يحفظ الفروع ويعبر عنه بالاصولى فنهم من اعتبر الاصولى دون الفروعى لكونه اقرب الى مقصود الاجتهاد لعلمه بمدارك الاحكام واقسامها وكيفية دلالاتها وكيفية تلقى الاحكام من منطوقها ومفهومها ومعقولها الى غير ذلك بخلاف الفروعى ❁ ومنهم من اعتبر الفروعى دون الاصولى لعلمه بتفاصيل الاحكام ومنهم من اعتبرهما نظرا الى وجود نوع من الاهلية الذى عدم ذلك فى العامة ومنهم من نفاهما واليه يشير كلام الشيخ نظرا الى عدم الاهلية المعتبرة الموجودة فى أئمة الحل والعقد من المجتهدين واما قولهم لفظ الامة يتناول الجميع فيشترط اشتراط الكل فنقول انه عام قد خص منه فنحمله على الفقهاء العارفين بطرق الاحكام ونقول ايضا انما كان قول الامة حجة اذا قالوه عن استدلال وهى انما عصمت عن الخطأ فى استدلالها والعامة ليست من اهل النظر والاستدلال ليعصموا من الخطأ فصار وجودهم وعدمهم بمنزلة الا فيما يستغنى عن الرأى مثل ماذكرنا من اصول الدين وامهات الشرايع فانه يعتبر قولهم فيه كما يعتبر قول العامة ❁ وكذا اذا وقع الخلاف فى مسئلة تبتنى على علومهم مثل النحو او الكلام فانه يعتبر قول كل عالم فيما هو منسوب اليه ❁ قوله ❁ ومن الناس من زاد على هذا اى على اشتراط الاجتهاد فى الاجماع كون المجمعين من الصحابة فقال لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب داود وشيعته من اهل الظاهر واحمد بن حنبل فى احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر كما قلنا والصحابة هم الاصول فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر لانهم كانوا هم المخاطبين بقوله كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم وكذا قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة خاص بالصحابة الموجودين فى زمن النبى عليه السلام اذهم كل المؤمنين وكل الامة لان من لم يوجد بعد لايكون موصوفا بالايمان فلا يكون من الامة ولانه لابد فى الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لايحصل الابعد مشاهدة الكل مع العلم بانه ليس هنالك احد سواهم وذلك لايتأتى الا فى الجمع المحصور كما فى زمان الصحابة اما فى سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق جميع

و من الناس من زاد فى هذا و قال لا اجماع الا للصحابة لانهم هم الاصول فى الامر بالمعروف والنهى عن المنكر

المؤمنين على شئ مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها ولان الصحابة اجمعوا على ان كل مسئلة لاتكون مجمعا عليها يسوغ فيها الاجتهاد فالمسئلة التي لاتكون مجمعا عليها بين الصحابة تكون محلا للاجتهاد باجماعهم فلو اعتبر اجماع غيرهم لخرجت عن أن تكون محلا للاجتهاد وذلك يفضي الى تناقض الاجماعين (قوله وقال بعضهم وهم الزيدية والامامية من الروافض لايصح الاجماع الا من عترة الرسول عليه السلام اى قرابته متمسكين في ذلك بالكتاب وهو قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطأ من الرجس فيكون منفيا عنهم فقط و بالسنة وهي قوله عليه السلام اني تارك فيكم الثقلين فان تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا يقف اقامة الحجة على غيرهما ❊ وبالمعقول وهو انهم اختصوا بالشرف والنسب فكانوا اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب التنزيل ومعرفة التأويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة فكانوا اولى بهذه الكرامة (قوله) ومنهم من قال ليس ذلك اى لااجماع الا لاهل المدينة نقل عن مالك رحمه الله انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شئ لم يعتد بخلاف غيرهم متمسكا بقوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد والخطأ من الخبث فكان منفيا عن اهل المدينة واذا انتفى عنهم وجب متابعتهم ضرورة وقوله عليه السلام ان الاسلام ليأرز الى المدينة كما تأرز الحية الى جحرها اى ينضم اليها ويجتمع بعضه الى بعض فيها وقوله صلى الله عليه وسلم لايكيد احد اهل المدينة الا اماع كما يماع الملح في الماء الى غيرها من الاخبار التي تدل على زيادة خطرها وكثرة شرفها و بان المدينة دار هجرة النبي عليه السلام وموضع قبره ومهبط الوحي ومجمع الصحابة ومستقر الاسلام ومتبوء الايمان وفيها ظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز ان يخرج الحق عن قول اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل وكانوا اعرف باحوال الرسول عليه السلام من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق من قولهم (قوله الا ان هذه) جواب عن هذه الاقوال اى لكن هذه الاشياء وهي اشتراط كون المجمعين من الصحابة اومن عترة الرسول اومن اهل المدينة امور زائدة على اهلية الاجماع فانها تثبت بصفة الوساطة والشهادة والامر بالمعروف وهذه المعاني لاتختص بزمان ولا بمكان ولا بقوم ومائبت به الاجماع حجة من نحو قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا و يتبع غير سبيل المؤمنين وقوله عليه السلام لاتجتمع امتي عليكم بالسواد الاعظم وغيرها لايوجب اختصاص الاجماع بشئ من هذا اى مما ذكرنا لان الصحابة وعترة الرسول واهل المدينة كما كانوا امة محمد صلى الله عليه وسلم كان غيرهم من مؤمني اهل كل عصر ومصر كذلك ❊ اما الجواب عما قالوا فنقول ما قال الفريق الاول من ان النصوص الموجبة لكون الاجماع حجة تتناول الموجودين في ذلك الزمان دون غيرهم فاسد لانه يلزم منه ان لاينعقد اجماع الصحابة بعد موت من كان موجودا عند ورود تلك النصوص لان اجماعهم ليس اجماع جميع المخاطبين وقت ورودها

وقال بعضهم لا يصح الا من عترة الرسول عليهم السلام فهم المخصوصون بالعرق الطيب المجبولون على سواء السبيل

وقد اجمعنا على صحة اجماع من بقي من الصحابة بعد الرسول عليه السلام وبعد من مات بعده من الصحابة وليس ذلك الا لان الماضي غير معتبر كما ان الآتي غير منتظر * وقولهم العلم باتفاق الكل لا يحصل الا عند مشاهدة الكل فاسد ايضا لان حاصله يرجع الى تعذر حصول الاجماع في غير زمان الصحابة وهذا لا نزاع فيه انما النزاع في انه لو حصل كان حجة وكذا شبهتهم الثالثة فاسدة ايضا لانه لو صح ما قالوا لزم امتناع اجماع الصحابة على المسائل الاجتهادية بعين ما ذكروا وهو باطل لاجماعهم على كثير من المسائل الاجتهادية ولئن سلمنا اجماعهم على تجويز الاجتهاد فهو مشروط بعدم الاجماع وحينئذ لا يلزم التعارض لان الاجماع اذا وجد على حكم المسئلة زال شرط الاجماع على التجويز فيزول بزوال شرطه وكذا ما تمسك به الفريق الثاني لان المراد من قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ازواج النبي عليه السلام عند عامة اهل التفسير ولئن سلمنا ان المراد قرابة الرسول عليه السلام فالمراد من الرجس الشرك او الاثم او الشيطان او الاهواء والبدع او البخل والطمع على ما ذكر في التفسير فلا يصح الاحتجاج به * وكذا قوله عليه السلام تركت فيكم الثقلين من الآحاد وخبر الواحد ليس بحجة عندهم على انه يفيد وجوب التمسك بالكتاب والعترة لا بالعترة وحدها مع انه معارض بنحو اصحابي كالنجوم الدال على جواز التمسك بقول كل واحد من الصحابة وكون المتمسك به مهتديا وان خالف ذلك الصحابي اهل البيت وحينئذ لا يكون قولهم واجب الاتباع وكذا ما تمسك به مالك لان النصوص تدل على زيادة فضلها لا على ان اجماع اهلها دون غيرهم حجة قطعية يجب متابعته ضرورة بل موافقة الغير شرط في وجوب المتابعة ولان الخبث محمول على من كره المقام بها اذ كراهة ذلك مع جوار الرسول عليه السلام ومسجده وما ورده من الثناء على المقيمين بها يدل على ضعف الدين اولان نفيها الخبث مخصوص بزمان الرسول عليه السلام (وقوله) المدينة دار الهجرة الى آخره مسلم ولكن لا يدل ذلك على الاحتجاج باجماع اهلها فان مكة مع اشتمالها على البيت والمقام والزمزم والصفاء والمروة مواضع المناسك وكونها مولد النبي ومنشأ اسماعيل ومنزل ابراهيم عليهما السلام لا يكون اجماع اهلها حجة ولم يذهب اليه احد فعرفنا انه لا اثر للبقاع في ذلك بل الاعتبار لعلم العلماء واجتهاد المجتهدين ولو كانوا في دار الحرب مثلا قال الغزالي وكما ان المدينة كانت مجمع الصحابة ومهبط الوحي فقد كانت دار المنافقين ومجمع اعداء الدين وفيهم من قال لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا ومن قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل * ومنها المارقون على المناق وفيها طعن عمر وحوصر عثمان رضي الله عنهما حتى قتل وقال بعض اهل المدينة لبعض اهل العراق من عندنا خرج العلم فقال نعم ولكن لم يعد اليكم * قال الغزالي رحمه الله ان اراد مالك ان المدينة هي الجامعة للصحابة فذلك ليس بمسلم له لانها لم تجمع جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها بل يزالون متفرقين في الاسفار والغزوات والامصار وقد ارتحل جماعة كبيرة الى الشام ونيف وثلاثمائة الى العراق وفرقة جمة الى خراسان وسائر

و منهم من قال ليس ذلك الا لاهل المدينة لانهم اهل حضرة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان هذه امور زائدة على الاهلية وما ثبت بالاجماع حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وانما هذا كرامة الامة ولا اختصاص للامة بشئ من هذا والله اعلم

البلاد واقاموا بها حتى ماتوا ※ وان اراد ان قولهم حجة لانهم الاكثرون والعبرة بقول الاكثر فهو فاسد ايضا لما سيذكر وان اراد ان اتفاقهم في قول او عمل يدل على انهم استندوا الى سماع قاطع فان الوحي نزل فيهم فلايشذ عنهم مدارك الشريعة فهو تحكم اذلايستحيل ان يسمع غيرهم حديثا من رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر او في المدينة لكنه يخرج منها قبل نقله فالحجة في الاجماع ولا اجماع

﴿ باب شروط الاجماع ﴾

الانقراض الانقطاع وانقراض العصر اى اهله عبارة عن موت جميع من هو من اهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها واختلفوا في اشتراطه لانعقاد الاجماع فقال عامة العلماء انه ليس بشرط لانعقاد الاجماع ولا لصيرورته حجة وهو اصح مذاهب الشافعي وذهب احمد بن حنبل وابو بكر بن فورك الى انه شرط لانعقاد الاجماع واليه ذهب الشافعي في قول وقال بعض اصحابه كابي اسحق الاسفرائني ان كان الاجماع لاتفاقهم على الحكم قولا وفعلا لا يشترط الانقراض لانعقاد الاجماع وان كان الاجماع بنص البعض وسكوت الباقين يشترط وهو قول بعض المعتزلة وقال بعضهم ان كان الاجماع عن قياس كان شرطا والا فلا واليه ذهب امام الحرمين ※ ثم القائلون بالاشتراط اختلفوا في فائدته فقال احمد بن حنبل ومن تابعه انها جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقته للاجماع حتى لو اجمعوا وانقرضوا مصرين على ما قالوا يكون اجماعا وان خالفهم المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لايكون المخالف خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع اذ اتفاقهم ليس اجماعا بعد بل الامر موقوف فاذا انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا ويكون قول المخالف اذ ذاك خرقا للاجماع ※ وذهب الباقون منهم الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم ايضا واعتبار موافقتهم لا ادخال من ادرك عصر من ادرك عصرهم فيه لانه يؤدى الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا ※ احتج من شرط الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف الاجتماع فلا يثبت الاجتماع الا باستقرار الاراء واستقرارها لايثبت الا بانقراض العصر لان قبله يكون الناس في حال تأمل وتفحص وكان رجوع الكل او البعض محتملا ومع احتمال الرجوع لايثبت الاستقرار فلا يثبت الاجماع ※ يوضحه ان ابا بكر رضى الله كان يرى التسوية في القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة من سبق الاسلام والعلم وقدم العهد على غيره ولم يخالفه في ذلك احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رضى الله عنه خالفه فيه وفضل في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان عمر رضى الله عنه كان يرى عدم جواز بيع امهات الاولاد ووافقه عليه الصحابة ثم ان عليا رضى الله عنه خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني رأيك في الجماعة احب الينا من رأيك وحدك

﴿ باب شروط الاجماع ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه قال اصحابنا رحمهم الله انقراض العصر ليس بشرط لصحة الاجماع حجة وقال الشافعي رحمه الله الشرط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم لكنا نقول ما ثبت به الاجماع حجة لا فصل فيه وانما ثبت مطلقا فلا يصح الزيادة عليه وهو نسخ عندنا ولان الحق لا يعدو الاجماع كرامة لهم لا لمعنى يعقل فوجب ذلك بنفس الاجماع

ولم يكن ذلك الا لان العصر لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لايثبت حكم الاجماع ❊ لكنا نقول ماثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة لايفصل بين ما اذا انقرض العصر ولم ينقرض اي يدل على انه حجة قبل الانقراض كما هو حجة بعد الانقراض فلا يصح الزيادة اي زيادة اشتراط الانقراض عليه اي على ماثبت به الاجماع لانه اثبات شئ لم يدل عليه دليل اولان الزيادة تجرى مجرى النسخ وهو لايجوز بما ذكروا من الدليل ولان الحق لايعدو الاجماع اي لايجاوزوه كرامة اي كرم الله تعالى بها لاهل الاجماع من هذه الامة لا لمعنى يعقل بدليل انه مختص بهذه الامة فلوكان لمعنى معقول لم يختص بامة دون امة فاذا كان كذلك يثبت ذلك اي عدم مجاوزة الحق عنهم بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لانه لوتوقف عليه جاز ان يكون الامة حين اتفقت اجتمعت على الخطأ وانه غير جائز ❊ وقولهم الاستقرار لايثبت الا بانقراض العصر لان قبله حال تأمل وتفحص فاسد لان الكلام فيما اذا مضت مدة التأمل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه بلاحاجة فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بحديث التسوية في القسمة لان عمر قد خالف ابابكر رضي الله عنه في زمانه وناظره في ذلك فقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابوبكر رضي الله عنه انما عملوا لله فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى ذلك سواء ولم يرو عن عمر رضي الله عنه انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر فلا يكون الاجماع بدون رأيه منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برأيه في حال امامته وكذا مخالفة علي رضي الله عنه في بيع امهات الاولاد لم يكن بعد انعقاد الاجماع فانه روى عن جماعة من اصحابه انهم كانوا يرون بيع امهات الاولاد في زمان عمر رضي الله عنه منهم جابر بن عبدالله وغيره فلايكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك مع الجماعة احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لان معه جميع الصحابة ❊ وانما اختار ابوعبيدة ان يكون قول علي مضما الى قول عمر رضي الله عنهما لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي لايرى الترجيح بالكثرة بل بقوة الدليل (قوله) فاذا رجع بعضهم من بعد اي من بعد ما اتفقوا على حكم تقرير و بيان لثمرة الاختلاف ولهذا قال بالفاء يعني لماثبت ان الحق يثبت بنفس الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يصح رجوع البعض عما اتفق الكل عندنا وقال الشافعي رحمه الله ومن شرط انقراض العصر يصح رجوعه لان في الابتداء مالم يوجد الاجتماع من الكل عليه لاينعقد الاجماع فكذا في حال البقاء مالم يوجد الاجتماع من الكل لايبقى اجماعا لان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بوصف الاجتماع على ماذكرنا فاذا رجع البعض لم يبق وصف الاجتماع فلايبقى استحقاق الكرامة ولايبقى حجة بخلاف مابعد الانقراض لبقاء الاجتماع وعدم تصور الرجوع وهذه النكتة تشير الى ان عندهم ينعقد الاجماع لكن لايبقى حجة بعد الرجوع وماذكرناه اولا يدل على انه لاينعقد مع

فاذا رجع بعضهم من بعد لم يصح رجوعه عندنا وقال الشافعي يصح لانه ما كان ينعقد اجماعهم الا به فكذلك لايبقى الا به ولكنا نقول بعد ماثبت الاجماع لم يسعه الخلاف وصار يقيناً كرامة وفي الابتداء كان خلافه مانعا عندنا

أحتمال الرجوع ولكنا نقول بعد ماثبت الاجماع من غير توقف على انقراض العصر لم يجز لاحد خلافه كما لوتحقق الانقراض لان باتفاقهم تبين ان الحق فيما اتفقوا عليه وصار اتفاقهم دليلا قطعيا كرامة لهم فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي ومبينا ان اجماعهم انعقد على الخطأ فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب فظهر ان الابتداء مخالف للبقاء فلا يجوز اعتبار حالة البقاء به والضمير في به ولم يسعه وخلافه راجع الى البعض (قوله) وقال بعض الناس لايشترط اتفاقهم يحتمل ان الشيخ رحمه الله ذكر هذا الكلام على سبيل المنع لما قاله الشافعي بعدما اجاب عنه كما ذهب اليه بعض الشارحين يعني ما ذكر الشافعي انه ماكان ينعقد اجماعهم في الابتداء الابه ممنوع ايضا على قول من لم يشترط في الاجماع اتفاق الجميع بعدما اجبنا عنه وفرقنا بين الابتداء والبقاء ويجوز انه ذكره على سبيل الدرج والاستطراد فان كلامه لما آل الى ان خلاف البعض في الابتداء مانع ذكر الخلاف الذي فيه وقال هذا عندنا وهو مذهب الجمهور ايضا ❊ وقال بعض الناس مثل محمد بن جرير الطبري واحمد بن حنبل في احدى الروايتين عنه وابي الحسين الخياط من المعتزلة استاذ الكعبي لا يشترط في انعقاد الاجماع اتفاق الجميع بل ينعقد باتفاق الاكثر مع مخالفة الاقل وقال بعضهم ان كان الاقل قد بلغ عدد التواتر منع خلافه من انعقاد الاجماع والا فلا ❊ ونقل عن ابي عبد الله الجرجاني وابي بكر الرازي من اصحابنا ان الجماعة ان سوغت الاجتهاد للمخالف فيما ذهب اليه كان خلافه معتدابه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في توريث الام ثلث جميع المال مع الزوج والاب او مع المرأة والاب وخلاف ابي بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكوة وان لم يسوغوا له ذلك الاجتهاد لايعتد بخلافه مثل خلاف ابن عباس رضي الله عنهما في تحريم ربوا الفضل وخلاف ابي موسى الاشعري في ان النوم ينقض الوضوء وهو اختيار شمس الائمة رحمه الله ❊ وقيل يكون قول الاكثر حجة ولا يكون اجماعا وهو اختيار بعض المتأخرين ❊ تمسك من لم يعتبر خلاف الاقل بقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والسواد الاعظم عامة المؤمنين واكثرهم لاجميعهم فدل هذا الخبر على ان الواحد المفرد بقوله مخطئ وان قول الاقل لايعارض قول الجماعة وبقوله عليه السلام يد الله مع الجماعة فمن شذ شذ في النار كان لفظ الامة الوارد في قوله عليه السلام لاتجتمع امتي على الضلالة يصح اطلاقه على اهل العصر وان شذ واحد منهم او اثنان كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويراد اكثرهم ويقال رأيت بقرة سوداء وان كانت فيها شعرات بيض وبان الامة في خلافة ابي بكر رضي الله عنه اعتمدت على الاجماع وقد خالف جماعة منهم سعد بن عبادة وعلي وسلمان رضي الله عنهم ولم يعتدوا بخلافهم وبان خبر الجماعة اذا بلغت حد التواتر يفيد العلم مقدم على خبر الواحد فكذا في باب الاجتهاد وبان الصحابة انكرت على ابن عباس خلافه في ربوا الفضل ولو لم يكن اتفاق الاكثر حجة لما جاز لهم الانكار عليه لكونه مجتهدا ❊ وتمسك الجمهور بما اشار

وقال بعض الناس لايشترط اتفاقهم بل خلاف الواحد لا يعتبر ولا خلاف الاقل لان الجماعة احق بالاصابة واولى بالحجة قال النبي عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم والجواب ان النبي عليه السلام جعل اجماع الامة حجة فما بقي منهم احد يصلح للاجتهاد والنظر مخالفا لم يكن اجماعا وانما هذا كرامة ثبتت على الموافقة من غير ان يعقل به دليل الاصابة فلا يصلح ابطال حكم الافراد وقد اختلف اصحاب النبي عليه السلام وربما كان المخالف واحداً وربما قل عددهم في مقابلة الجمع الكثير

اليه الشيخ فى الكتاب* وتقريره ان الاجماع عرف حجة بالدلائل السمعية من نحو قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وكذلك جعلناكم امة وسطا كنتم خيرا مة وقوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع امتى على الضلالة وهذه النصوص بحقيقتها تتناول كل اهل الاجماع فابقى واحد من اهل الاجماع مخالفا لهم لا ينعقد الاجماع* وانما هذا كرامة اى كون الاجماع حجة يثبت بطريق الكرامة من غير ان يعقل به اى باتفاقهم او باجماعهم دليل اصابة الحق يعنى ثبت كونه حجة غير معقول المعنى ولهذا لو كان فى عصر اثنان او ثلاثة من اهل الاجتهاد واتفقوا على حكم ثبت به الاجماع مع ان العقل لا يحيل اتفاقهم على الخطأ كما لا يحيل اتفاقهم على الكذب اذا اخبروا بخبر واذا كان كذلك لا يصح ابطال حكم الافراد اى عدم اعتبار مخالفتهم واثبات حكم الاجماع دون رأيهم لان فيما ثبت غير معقول المعنى وجب رعاية جميع اوصاف النص *وقد اختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى عنهم فى الاحكام وربما كان المخالف واحدا كمخالفة ابن عباس رضى الله عنه فى العول وفى اشتراط ثلثة من الاخوة لحجب الام من الثلث الى السدس ومثل مخالفة ابن مسعود رضى الله عنه فيما تفرد به من مسائل الفرائض وربما قل عددهم فى مقابلة الجمع الكثير كخلاف ابن عمر وابى هريرة اكثر الصحابة رضى الله عنهم فى جواز اداء الصوم فى السفر وكانوا يعدون الكل اختلافا لا اجماعا ولهذا لم ينكروا على خلاف الواحد الجميع والاقل الاكثر ولو كان مذهب الاكثر اجماعا بحيث لا يجوز خلافه لاحالت العادة عدم الانكار على المخالف من الخلق الكثير الذين لا يخافون لومة لائم فى اظهار الحق * فان قيل قد تفرد قوم من الصحابة باشياء وقد انعقد الاجماع مع خلافهم مثل خلاف حذيفة فى وقت السحور وخلاف ابى طلحة فى اكل البرد فى حال الصوم وقوله انه لا يفسد الصوم وخلاف ابن عباس فى ربوا الفضل * قلنا انما يعتد بخلاف الواحد اذا لم يكن على خلاف النص فاما اذا كان مخالف النص فلا يعتد بخلافه وخلاف حذيفة مخالف النص وهو قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر * وكذا خلاف ابى طلحة لان الله تعالى قال ثم اتموا الصيام الى الليل والصيام هو الامساك ولا يتحقق الامساك مع اكل البرد * وكذا خلاف ابن عباس فى الربوا مخالف للحديث المشهور وهو قوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثل بمثل ولهذا انكرت الصحابة عليه ورجع الى قولهم بعد ما بلغه الخبر لا لانه خالف الاجماع ﴿ قوله ﴾ وتاويل قوله عليه السلام جواب عن تمسك الخصم فقال المراد من السواد الاعظم عامة المؤمنين اى جميعهم ولهذا قال وكلهم تفسيرا وتأكيدا للعامة لان هذا اللفظ يطلق على الاكثر ممن هو امة مطلقة اى ممن هو من الامة على الاطلاق وهم المؤمنون الذين ليس فيهم اهواء وبدع فان الكفار واهل الاهواء ليسوا من الامة على الاطلاق بل هم امة دعوة لا امة متابعة *وذكر فى الميزان ان المراد من السواد الاعظم هو الكل الذى هو اعظم مما دون الكل ويجب الحمل عليه توفيقا بين الدلائل السمعية كلها او المراد من متابعة السواد الاعظم متابعة الاكثر ولكن فيما اذا وجد الاجماع من جميع اهله ثم خالف البعض بشبهة اعترضت لهم

تأويل قوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم هو عامة المؤمنين كلهم ممن هو امة مطلقة

(لان)

لان رجوعهم ليس بصحيح بعد صحة الاجماع وانعقاده ❊ وهو الجواب عن قوله من شذ شذ فى النار لان الشاذ من خالف بعد الموافقة يقال شذا لبعير وند اذاتوحش بعد ما كان اهليا ❊ فان قيل هذاالحديث يقتضى ان يكون السواد الاعظم حجة على غيرهم اذالخاطب لايدخل فيمن امر بملازمتهم واتباعهم فلولم يكن مخالف لايتحقق كونه حجة ❊ قلنا يلزم مما ذكرتم ان يكون فى كل اجماع مخالف شاذ ليكون الاجماع حجة عليه ولايكون حجة بدون المخالف وبطلانه ظاهر ❊ ثم نقول يكون السواد الاعظم حجة على من يأتى بعدهم ممن هو اقل عددا من الاول فسمى الاول السواد الاعظم ويكون حجة على كل واحد منهم فى منعهم عن الرجوع عن هذا القول ويكون قوله عليكم خطابا لكل واحد اويكون حجة عليهم فى حق وجوب العمل والاعتقاد به فان الاجماع حجة الله تعالى على عباده فى وجوب العمل والاعتقاد بموجبه كالنصوص ❊ واما قولهم لفظة الامة تطلق على مادون الكل فذلك من باب المجاز ولهذا اذا شذ عن الامة واحد يصح ان يقال الباقى ليس كل الامة والاصل هو العمل بالحقيقة واما امامة ابى بكر رضى الله عنه فلم تكن ثابتة قبل موافقة على وسعد وسلمان بالاجماع بل بالبيعة من الاكثر وهى كافية لانعقاد الامامة ثم لما رجع هؤلاء الى ما اتفق عليه العامة تقرر الاجماع وتأكدت الامامة اذذاك بالاجماع واعتبارهم الاجماع بالتواتر ليس بصحيح لان الاجماع انما صار حجة بالنصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطأ والاكثر ليس كل الامة وذلك غير معتبر فى التواتر فافترقا ❊ قوله ❊ واختلفوا فى شرط آخر اذا اختلف اهل عصر فى مسئلة على قولين واستقر خلافهم بان اعتقد كل واحد حقية ما ذهب اليه ولم يكن خلافهم على طريق البحث عن المأخوذ من غير ان يعتقد احد فى المسئلة حقية شئ من طرفيها ولم يكن بعضهم فى مهلة النظر فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع فى العصر الذى بعده على احد قوليهم فى تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته ❊ وذهب عامة اهل الحديث واكثر اصحاب الشافعى الى انه يمنع وتبقى المسئلة اجتهادية كما كانت واختلف مشايخنا فى ذلك فقال اكثرهم انه لايمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق به ❊ واليه مال ابو سعيد الاصطخرى وابن ابى خيران وابو بكر القفال من اصحاب الشافعى وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا عند ابى حنيفة رحمه الله يمنع من الانعقاد وعند محمد رحمه الله لايمنع الى آخر ماذكر فى الكتاب ❊ واذا ثبت هذا يخرج قوله واختلفوا الى آخره على وجهين ❊ احدهما ان معناه اختلف علماؤنا الثلاثة فى اشتراط عدم الاختلاف السابق لصحة الاجماع فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك اى عدم الاختلاف ليس بشرط ❊ وذكر الكرخى عن ابى حنيفة رحمه الله ما يدل على انه شرط عنده فثبت انه مختلف فيه بينهم ❊ والثانى ان معناه اختلف فى ان عدم اشتراط هذا الشرط وهو عدم الاختلاف متفق عليه عند علمائنا الثلاثة اوهو مختلف فيه بينهم فقد صح عن محمد انه ليس بشرط ❊ ونقل عن ابى حنيفة رحمه الله ما يصلح دليلا على اشتراطه

واختلفوا فى شرط آخر وهو ان لايكون مجتهداً فى السلف فقد صح القول عن محمد رحمه الله ان ذلك ليس بشرط وان اجماع كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف من السلف على بعض اقوالهم وفيما لم يسبق الخلاف من الصدر الاول

من وجه ولايصلح من وجه فعلى الوجه الاول يكون الاختلاف متحققا بينهم وعلى الوجه الثانى لايكون فلهذا اختلف المشايخ فى ان عدم اشتراطه على الاتفاق او على الاختلاف عندهم ولم يذكر الشيخ قول ابى يوسف فى الكتاب لانه فى بعض الروايات مع ابى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى اصول شمس الائمة وفى بعضها مع محمد على ماذكر فى الميزان ❁ وقد حكى عنه ايضا ان الاجماع بعد الاختلاف ينعقد ويرتفع الخلاف كذا رأيت فى بعض نسخ اصول الفقه ﴿ قوله ﴾ فقد صح عن محمد ان قضاء القاضى متصل بقوله فيما سبق فيه الخلاف ❁ واعلم ان بيع امهات الاولاد كان مختلفا فيه بين الصحابة فاكثرهم لم يجوزوه حتى قال عمر رضى الله عنه كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن ودماؤكم بدمائهن ❁ وجوزه على وجابر وغيرهما حتى قال على رضى الله عنه اتفق رأيى ورأى عمر على ان لاتباع امهات الاولاد والآن رأيت بيعهن ❁ وقال جابر رضى الله عنه كنا نبيع امهات الاولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ❁ ثم التابعون اجمعوا قاطبة على انه لايجوز فلوقضى قاض بجواز بيع ام الولد يكون قضاؤه باطلا عند محمد رحمه الله لانه قضاء فى فصل مجمع عليه على خلافه فدل هذا الجواب على ان عنده قد ارتفع الاختلاف السابق بهذا الاجماع وان المسئلة لم تبق اجتهادية ❁ وروى الشيخ ابو الحسن الكرخى عن ابى حنيفة رحمهما الله ان قضاء القاضى ببيع امهات الاولاد لاينقض لانه قضاء فى فصل مجتهد فيه فقال بعض مشايخنا وهم الذين اثبتوا الاختلاف فى اشتراط هذا الشرط بين اصحابنا منهم شمس الائمة الحلوانى ❁ هذا اى هذا الجواب دليل على ان عند ابى حنيفة لم يرتفع الاختلاف السابق وانه منع من انعقاد الاجماع المتأخر حيث صح القضاء ولم ينقض ❁ وقال بعضهم بل تأويل قول ابى حنيفة كذا يعنى لايدل هذا الجواب منه على ان ذلك الاختلاف منع من انعقاد الاجماع المتأخر بل تأويل قوله ان هذا اى الاجماع الذى تقدمه خلاف اجماع مجتهد فيه اى مختلف فيه وفعند اكثر العلماء هو ليس باجماع ❁ وفيه شبهة اى عند من جعله اجماعا هو اجماع فيه شبهة بمنزلة خبر الواحد حتى لايكفر جاحده ولايضلل واذا كان كذلك ينفذ قضاء القاضى فيه اى فى بيع امهات الاولاد ولاينقض لانه ليس بمخالف للاجماع القطعى بل هو مخالف لاجماع مختلف فيه فكان هذا قضاء فى مجتهد فيه فينفذ ❁ وهو نظير مااذا قضى القاضى فى فصل اختلف فيه العلماء يصير لازما ومجمعا عليه حتى لو قضى قاض آخر فى هذه الحادثة على خلاف القضاء الاول كان باطلا لانه خلاف الاجماع ولو كان نفس القضاء مختلفا فيه بان استقضى محدود فى قذف فقضى بقضية او استقضيت امرأة فقضيت فى الحدود والقصاص فرفع الى اخر فابطله جاز لان نفس القضاء الاول لما كان مختلفا فيه كان القضاء الثانى فى مجتهد فيه لافى امر مجمع عليه فينفذ كذا ههنا ❁ وذكر فى فصول الاستروشنى وفى القضاء بجواز بيع ام الولد روايات واظهرها انه لاينفذ وفى قضاء الجامع انه يتوقف على امضاء قاض آخر ان امضى ذلك القضاء نفذ وان ابطل بطل وهذا اوجه الاقاويل (قوله) واما من ابت الخلاف

لد صح عن محمد رحمه الله
قضاء القاضى ببيع امهات
الاولاد باطل وذكر الكرخى
عن ابى حنيفة رحمه الله ان
قضاء القاضى ببيع امهات
الاولاد لاينقض فقال
بعض مشايخنا هذا دليل
على ان اباحنيفة رحمه الله
يجعل الاختلاف الاول
مانعا من الاجماع المتأخر
وقال بعضهم بل تأويل
قول ابى حنيفة ان هذا
اجماع مجتهد فيه شبهة
فينفذ قضاء القاضى ولاينقض
عند الشبهة اما من اثبت
الخلاف فوجه قوله ان
المخالف الاول لوكان حيا
لما انعقد الاجماع دونه
وهو من الامة بعد موته

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء فى شهادتهم لانه لاسبيل له الى معرفة الباطن فلاجرم اكتفى بالظاهر * والثانى انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة و يكون قوله حجة والكاذب لايسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لايحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لايقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم فى الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على مانطق به الخبر فهذا يقتضى ان يكونوا صدقة فى شهادتهم فى الآخرة لافيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا فى الآخرة لافى الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لاحال التحمل * قلنا لاتفصيل فى الآية فتتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما فى قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناوله شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولوكان المراد صيرورتهم عدولا فى الآخرة كما قالوا لقال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول فى الآخرة لايبقى فى الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ماذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة يعنى اذا كانت شهادتهم معتبرة فى الدنيا والآخرة ينبغى ان يكون صوابا وحقا لامحالة * فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهدآء جعل اهل الكتاب كذلك فى قوله عز اسمه قل يااهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهدآء ثم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهدآء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لاتشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبى عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علمنا باجماع كل من صدق النبى عليه السلام وان كان المراد من وجد فى زمان نزول الآيه فينبغى ان لايكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول * قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم فى ذلك فلايجوز ان يقسم تقسيما يؤدى الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على مامر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابومنصور وصاحب الميزان فى اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى ياايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق فى كل الامور اذا لوكان المراد هو الصادق فى البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق فى بعض الامور ثم لايجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة فى بعض الامور لانه غير متبين فى هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق فى

كل الامور الذى يجب متابعته فى كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثانى باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لانعرف واحد انقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة ﴿قوله﴾ وقال النبى عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة هذا من الحجج المتعلقة بالسنة فى اثبات كون الاجماع حجة وهى ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابى سعيد الخدرى وانس بن مالك وابى هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الخطاء ❊ ماراه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن ❊ لاتجتمع امتى على الضلالة او على ضلاله ❊ سألت ربى ان لايجتمع امتى على ضلاله فاعطانيه وروى على خطأ ❊ يدالله على الجماعة ❊ لم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة وروى ولا على خطأ ❊ عليكم بالسواد الاعظم ❊ يدالله على الجماعة ولايبالى بشذوذ من شذ ❊ من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ❊ من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية ❊ لاتزال طائفة من امتى على الحق حتى يخرج الدجال ❊ لاتزال طائفة من امتى على الحق حتى يأتى امر الله ❊ ثلث لايغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم ❊ من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد ❊ لن يزال طائفة من امتى على الحق لايضرهم من ناواهم اى عاداهم الى يوم القيامة وروى لايضرهم من خالفهم حتى يأتى امر الله ستفترق امتى كذا وكذا فرقة كلها فى النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هى الجماعة الى غيرها من الاحاديث التى لاتحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافق الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها فى اصول الدين وفروعه ❊ ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضرورى فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضرورى بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقايع نقلت عنهم ❊ ❊ وثانيهما حصول العلم الاستدلالى وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها فى اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولانكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لااصل له

(فى اثبات)

[هامش:]
...النبى صلى الله عليه وسلم ... تجتمع امتى على الضلالة ... عموم النص ينفى جميع ... وجوه الضلالة فى الاعمان ... شرايع جميعا وامر ... صلى الله عليه وسلم ... كر ليصلى بالناس فقالت ... نة انه رجل رقيق فمر ... ليصلى بالناس قال النبى ... السلام ابى الله ذلك ... المسلمون وسئل عن ... ة يتعاطاها الجيران ... ال ماراه المسلمون ... ا فهو عند الله حسن

فى اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع المحكوم به على الكتاب والسنة من غير ان ينبه احد على فساده وابطاله واظهار النكير فيه ❊ واعترض عليه من وجوه ❊ احدها انه ربما خالف واحد ولم ينقل ❊ واجيب بانه مما تحيله العادة اذ الاجماع من اعظم اصول الدين فلو خالف فيه مخالف اشتهر اذ لم يندرس خلاف الصحابة فى دية الجنين وحد الشرب وغيرهما فكيف اندرس فى اصل عظيم يلزم منه التضليل والتبديع لمن اخطأ فى نفيه او اثباته الا ترى انه اشتهر خلاف النظام مع سقوط قدره فكيف اختفى خلاف اكابر الصحابة والتابعين ❊ والثانى ان هذا اثبات الاجماع بالاجماع لانكم استدللتم بالاجماع على صحة الخبر وبالخبر على صحة الاجماع ❊ واجيب باناا ستدللنا على الاجماع بالخبر وعلى صحة الخبر بخلو الاعصار عن المدافعة والمخالفة مع ان العادة تقتضى انكار اثبات اصل قاطع يحكم على القواطع بخبر غير معلوم فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعا به لا بالاجماع ❊ والعادة اصل يستفاد منها معارف بها يعرف بطلان دعوى معارضة القرآن وبطلان دعوى نص الامامة وغير ذلك ❊ والثالث لعلهم اثبتوا الاجماع بغيرها ❊ واجيب بان تمسك الصحابة والتابعين رضى الله عنهم بها فى معرض التهديد لمخالف الجماعة دليل ان الاثبات انما كان بها ❊ الرابع لو كانت مـ لزمة الصحة لعرفت الصحابة التابعين طرق صحتها دفعا للشك والارتياب ❊ واجيب بان عدم التعريف يجوز ان يكون لكون تلك الطرق قرائن احوال لا تدخل تحت الحكاية دلت ضرورة على قصده الى بيان نفى الخطاء عن هذه الامة وتلك القرائن لا تدخل تحت الحكاية ولو حكوها لطرق الى احادها احتمالات فاكتفوا بعلم التابعين بان الخبر المشكوك فيه لا يثبت به اصل مقطوع به ❊ الخامس حملهم الضلال فى قوله عليه السلام لا تجتمع امتى على ضلالة على الكفر والبدعة ❊ وقوله على الخطأ لم يتواتر وان صح فالخطأ عام يمكن حمله على الكفر ❊ ودفع بان اللفظ لا ينبئ عنه ويؤكده قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى وقد فهم على الضرورة من هذه الالفاظ تعظيم شان هذه الامة وتخصيصها بهذه الفضيلة اما العصمة عن الكفر فقد انعم بها فى حق على وابن مسعود وابى وزيد على مذهب النظام لانهم ماتوا على الحق وكم من آحاد عصموا عن الكفر حتى ماتوا فاى خاصة للامة فدل على انه اراد مالا تعصم عنه الآحاد من سهو وخطأ وكذب ويعصم عنه الامة تنزيلا لجميع الامة منزلة النبى فى العصمة عن الخطأ فى الدين ❊ واشار الشيخ الى جواب هذا السؤال بقوله عموم النص وهو نفى الضلالة محلاة بلام التعريف ان كان الرواية باللام وكونها نكرة فى موضع النفى ان كانت الرواية بغير لام ينفى جميع وجوه الضلالة فى الايمان والشرايع جميعا لان الضلالة ضد الهدى والهدى اسم يقع على الايمان والشرايع والاصل فى الكلام العام اجراؤه على عمومه فلا يجوز الحمل على الكفر خاصة من غير دليل ❊ السادس حملهم الخطأ على بعض انواعه من الشهادة فى الآخرة اوما يوافق النص المتواتر او دليل العقل دون ما يكون بالاجتهاد والقياس ❊ واجيب بان احدا من الامة لم يذهب الى هذا التفصيل لان ما دل

الدليل على تجويز الخطأ عليهم فى شئ دل على تجويزه فى شئ آخر فاذا لم يكن فارق لم تثبت تخصيص بالتحكم ❊ ثم هذه الاخبار انما وردت لايجاب متابعة الامة والحث عليها والزجر عن المخالفة فلولم يكن الخطأ محمولا على جميع انواعه بل على بعض غير معلوم لامتنع ايجاب المتابعة فيه لكونه غير معلوم ولبطلت فائدة تخصيص الامة بما ظهر منه عليه السلام قصد تعظيمها لمشاركة آحاد الناس اياهم فى العصمة عن بعض انواع الخطأ اذمامن شخص يخطئ فى كل شئ بل كان انسان يعصم عن الخطأ فى بعض الاشياء ❊ وبهذا خرج الجواب ايضا عن قولهم الامة عبارة عن كل من آمن بالله الى يوم القيامة واهل كل عصر ليس كل الامة فلا يمتنع الخطأ والضلال عليهم لان المقصود لما كان من هذه الاخبار هو الزجر عن مخالفة الجماعة والحث على متابعتهم لايتصور حمل الامة على كل من آمن بالله الى يوم القيامة اذ لا زجر ولا حث فيها ﴿ قوله ﴾ واما المعقول فكذا ❊ وتقريره ماذكر فى الميزان انه ثبت بالدليل العقلى القطعى ان نبينا عليه السلام خاتم الانبياء وشريعته دائمة الى قيام الساعة فتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من الكتاب والسنة واجمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا للعلم وخرج الحق عنهم ووقعوا فى الخطاء اواختلفوا فى حكمها وخرج الحق عن اقوالهم فقد انقطعت شريعته فى بعض الاشياء فلايكون شريعته كلها دائمة فيؤدى الى الخلف فى اخبار الشارع وذلك محال يوجب القول بكون الاجماع حجة قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لايؤدى الى المحال ❊ ولايقال ان الاجماع يكون فى حق العمل كالقياس وخبر الواحد فلا يؤدى الى انقطاع الشريعة ❊ لانا نقول انما يعمل بالقيس وخبر الواحد على اعتبار اصابة الحق ظاهر اوعلى الجملة لايخرج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فتى جوزتم خروج الحق عن اقوال اهل الاجتهاد فيما اختلفوا فيه وفيما اجمعوا عليه لم يجب العمل بما هو باطل وتبين ان ماتوابه لم يكن شريعة النبى عليه السلام بل يكون عملا بخلاف شريعته فينقطع شريعته فى حق ذلك الحكم ابدا ❊ فان قيل لانسلم انه يلزم منه انقطاع الشريعة لان الحكم الذى اجمعوا عليه ان كان ثابتا فى الشرع قبل الاجماع بنص مثل وجوب الصلوات الخمس يبقى ببقاء ذلك النص ولااثر للاجماع فى اثباته وان لم يكن ثابتا لم يكن النص الموجب لبقاء الشريعة متناولاله لانه انما يتناول الاحكام الموجودة فى الشريعة وقت وروده لا ما يحدث بعده فلايلزم من انقطاعه انقطاعها ❊ على انا ان سلمنا انه دخل تحت هذا النص لايلزم من انقطاعه انقطاع اصل الشريعة لبقاء امهات الاحكام كما لايلزم من عدمه قبل الاجماع عدم الشريعة ❊ قلنا جميع الاحكام ثابتة مشروعة قبل الاجتهاد حقيقة بعضها بظواهر النصوص وبعضها بمعانيها الخفية الا ان البعض كان خفيا يظهر بالاجتهاد لا انه يثبت بالاجتهاد فان القياس مظهر للحكم لامثبت له واذا كان كذلك كان الجميع داخلا تحت النص الموجب بقاء الشريعة فيلزم من انقطاع البعض خلاف النص ❊ وقولهم لايلزم من انتفاء البعض انتفاء اصل الشريعة فاسد لان الشريعة اسم لجميع ماأتى به النبى صلى الله

ما المعقول فلان رسولنا
ه السلام خاتم النبيين
يعته باقية الى آخر الدهر
ته ثابتة على الحق الى
تقوم الساعة قال النبى
ه السلام لاتزال طائفة
امتى على الحق ظاهرين
ى تقوم الساعة وقال
ى تقاتل آخر عصابة
امتى الدجال

عليه وسلم والكل ينتفي بانتفاء بعضه ❊ الاترى ان الشرايع الماضية نسخت بهذه الشريعة بالاتفاق وليس ذلك الانسخ بعض احكامها فكان القول بانه يؤدى الى انقطاع بعض احكام الشريعة باطلا فكان الاجماع حجة قاطعة ضرورة ﴿ قوله ﴾ وانما المراد بالامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة احتراز عما يقال لعل المراد من الطائفة المحقة منكروا الاجماع لانهم من الامة فقال المراد من الامة من لم يتمسك بالهوى والبدعة لان مطلق الامة يتناول امة المتابعة دون امة البدعة واهل الاهواء الذين منكروا الاجماع منهم من امة الدعوة كالكفار دون امة المتابعة ❊ وهذا حكم اى اصابة الحق بيقين حكم متعلق باجماعهم فيجوز ان لايثبت حالة الانفراد ❊ وذلك جائز اى يجوز ان يكون الدليل غير موجب لليقين فاذا انضم اليه معنى آخر يصير موجبا له مثل الحكم المجتهد فيه فيكون غير لازم فاذا انضم اليه قضاء القاضي يصير لازما بحيث لا يرد عليه نقض ❊ وذلك اى قضاء القاضي انما جعل فوق دليل الاجتهاد لاجل صيانة القضاء الذى هو من اسباب الدين عن البطلان فلان يثبت الاجماع حجة لاجل صيانة اصل الدين كان اولى ❊ وهذا بخلاف الشرايع المتقدمة فان نسخها لما كان جائزا لم يقع الحاجة فيها الى عصمة الامة عن الخطاء فاما شريعتنا هذه فلايجوز عليها النسخ بل هى شريعة مؤبدة فعصمت امتها عن الخطاء ليبقى الشرع باجماع الامة محفوظا ❊ ثم اجاب عن كلامهم فقال ولا ينكر فى المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد مالايقوم به الافراد فان الافراد لايقدرون على حمل خشبة ثقيلة واذا اجتمعوا قدروا عليه ❊ واللقمة الواحدة لايكون مشبعة واذا اجتمعت اللقمات تصير مشبعة ❊ وخبر الواحد لايكون موجبا للعلم وعند اجتماع المخبرين على نقله يصير موجبا له ❊ والكلمة الواحدة بل الآية الواحدة من القرآن لاتكون معجزة واذا اجتمعت الآيات صارت معجزة ❊ قال ابو الحسين البصرى فى جوابهم المستحيل ان يقال كل واحدة من الامة يجوز ان يكون مخطئا فى القول الذى اتفقوا عليه وجماعتهم غير مخطئين فيه ونحن لانقول كذلك وانما نقول كل واحد منهم يجوز ان يكون قوله خطاء اذا انفرد واذا اجتمع مع كافة الامة لم يكن قوله خطاء وليس بممتنع ان يفارق الواحد الجماعة ونظير ماذكرنا ان يقال كل واحد من الناس يجوز ان يكون اسود فى الموضع الفلانى فاذا اجتمعوا فى موضع آخر لم يكونوا سودا بل بيضاء ❊ وقد مرت الاشارة الى الجواب عن بقية كلامهم فى اول باب الاجماع (قوله) فيكفر جاحده فى الاصل اى يحكم بكفر من انكر اصل الاجماع بان قال ليس الاجماع بحجة اما من انكر تحقق الاجماع فى حكم بان قال لم يثبت فيه اجماع او انكر الاجماع الذى اختلف فيه فلا ❊ واعلم ان العلماء بعد ما اتفقوا على ان انكار حكم الاجماع الظنى كالاجماع السكوتى والمنقول بلسان الآحاد غير موجب للكفر اختلفوا فى انكار حكم الاجماع القطعى كاجماع الصحابة مثلا فبعض المتكلمين لم يجعله موجبا للكفر بناء على ان الاجماع عنده حجة ظنية فانكار حكمه لايوجب الكفر كانكار الحكم الثابت بخبر الواحد او القياس ❊ وذكر هذا القائل فى تصنيف له والعجب ان الفقهاء اثبتوا الاجماع بعمومات الآيات والاخبار واجمعوا على ان المنكر لما يدل عليه هذه العمومات لايكفر اذا كان الانكار لتأويل ثم يقولون الحكم

وانما المراد بالامة من لايتمسك بالهوى والبدعة ولوجاز الخطاء على جماعتهم وقد انقطع الوحى بطل وعد الثبات على الحق فوجب القول بان اجماعهم صواب بيقين كرامة من الله تعالى صيانة لهذا الدين وهذا حكم متعلق باجماعهم صيانة للدين وذلك جائز مثل القاضي يقضى فى المجتهد برأيه فيصير لازما لا يرد عليه نقض وذلك فوق دليل الاجتهاد صيانة للقضاء الذى هى من اسباب الدين ولاينكر فى المحسوس والمشروع ان يحدث باجتماع الافراد مالايقوم به الافراد والله اعلم فصار الاجماع كآية من الكتاب او حديث متواتر فى وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده فى الاصل قال الشيخ الامام ثم هذا على مراتب فاجماع الصحابة مثل الآية والخبر المتواتر واجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الحديث واذا صار الاجماع مجتهداً فى السلف كان كالصحيح من الآحاد

الذى دل عليه الاجماع مقطوع به ومخالفه كافر فكأنهم قد جعلوا الفرع اقوى من الاصل وذلك غفلة عظيمة ❊ وبعضهم جعلوا موجبا للكفر لان الاجماع حجة قطعية كآية من الكتاب قطعية الدلالة اوخبر متواتر قطعى الدلالة فانكاره يوجب الكفر لامحالة ❊ ومنهم من فصل فقال ان كان الحكم المجمع عليه مما يشترك الخاصة والعامة فى معرفته مثل اعداد الصلوات وركعاتها وفرض الحج والصيام وزمانهما ومثل تحريم الزنا وشرب الخمر والسرقة والربوا كفر منكره لانه صار بانكاره جاحدا لما هو من دين الرسول قطعا فصار كالجاحد لصدق الرسول عليه السلام ❊ وان كان مما ينفرد الخاصة بمعرفته كتحريم تزوج المرأة على عمتها وخالتها وفساد الحج بالوطئ قبل الوقوف بعرفة وتوريث الجدة السدس وحجب بنى الام بالجد ومنع توريث القاتل لايكفر منكره ولكن يحكم بضلاله وخطاه لان هذا الاجماع وان كان قطعيا ايضا الا ان المنكر متأول حيث جعل المراد من الامة والمؤمنين جميعهم على مامر بيانه والتأويل مانع من الاكفار كتأويل اهل الاهواء النصوص القاطعة ❊ وتبين بهذا التفصيل ان تعجب من قال بالقول الاول من الفقهاء ليس فى محله فانهم ماحكموا بكفر منكر كل اجماع ولم يجعلوا الفرع اقوى من الاصل ولم يغفلوا عنه ❊ ثم قوله فيكفر جاحده فى الاصل يحتمل ان يكون اشارة الى القول الاخير اى يكفر جاحد الاجماع الذى ثبت باتفاق الخاصة والعامة لانه هو الاجماع الداخل تحت ادلة الاجماع بلاشبهة ❊ ويحتمل ان يكون اشارة الى القول الثانى اى يكفر جاحد الاجماع المنعقد باتفاق اهل الاجتهاد من الصحابة فانه بمنزلة الآية والخبر المتواتر لكونه متفقا على صحته لاشتمالهم على اهل المدينة وعترة الرسول ❊ ويضلل جاحد اجماع من بعدهم فانه بمنزلة المشهور من الاخبار ❊ واذا صار الاجماع مجتهدا اى مختلفا فيه كان كالصحيح من الآحاد فيجب العمل به بشرط ان لايكون مخالفا للاصول ❊ وهذا كله اذا بلغ الينا بطريق التواتر فاما اذا بلغ بطريق الآحاد فسيأتى بيانه ﴿ قوله ﴾ والنسخ فى ذلك اى فى الاجماع جائز بمثله حتى جاز نسخ الاجماع القطعى بالقطعى ولايجوز بالظنى وجاز نسخ الظنى بالظنى والقطعى جميعا فلو اجمعت الصحابة على حكم ثم اجمعوا على خلافه بعد مدة يجوز ويكون الثانى ناسخا للاول لكونه مثله ولواجمع القرن الثانى على خلافهم لايجوز لانه لايصلح ناسخا للاول لكونه دونه ولواجمع القرن الثانى على حكم ثم اجمعوا بانفسهم اومن بعدهم على خلافه جاز لانه مثل الاول فيصلح ناسخاله ❊ وانما جاز نسخ الاجماع بمثله لانه يجوز ان ينهى مدة حكم ثبت بالاجماع ويظهر ذلك بتوفيق الله تعالى اهل الاجتهاد على اجماعهم على خلاف الاجماع الاول كما اذا ورد نص بخلاف النص الاول ظهر به ان مدة ذلك الحكم قد انتهت ❊ ولايقال زمان الوحى قد انقطع بوفات النبى عليه السلام فلايجوز بعده نسخ شئ ❊ لانا نقول زمان نسخ ماثبت بالوحى قد انقطع بوفاته لانه متوقف على نزول الوحى وذلك غير متصور بعد فاما زمان نسخ ماثبت بالاجماع فغير منقطع لبقاء زمان انعقاد الاجماع وحدوثه ❊ وهذا مختار الشيخ فاما جمهور الاصوليين

لنسخ فى ذلك جائز بمثله حتى
اثبت حكم باجماع عصر
وزان يجتمع اولئك على
خلافه فينسخ به الاول
يجوز ذلك وان لم يتصل به
تمكن من العمل عندنا على
مر ويستوى فى ذلك
كون فى عصرين او عصر
حد اعنى به فى جواز
نسخ والله اعلم بالصواب

فقد انكروا جواز كون الاجماع ناسخا ومنسوخا على مامر بيانه فى باب تقسيم الناسخ والله اعلم

﴿ باب بيان سببه ﴾

اى سبب الاجماع * وهو نوعان * الداعى اى السبب الذي يدعوهم الى الاجماع ويحملهم عليه * والناقل اى السبب الناقل ويجوز ان يكون المراد منه الخبر اى الخبر الذى ينقل الاجماع الينا ويكون الاسناد مجازيا * ويجوز ان يكون المراد منه النقل ومن الناقل المعرف اى النقل الذى يعرفنا الاجماع ولهذا سماه سببا لان الاجماع يثبت فى حقنا بواسطته كالكتاب والسنة فيكون النقل طريقا اليه * واعلم ان عند عامة الفقهاء والمتكلمين لا ينعقد اجماع الاعن مأخذ ومستند لان اختلاف الآراء والهمم يمنع عادة من الاتفاق على شئ الاعن سبب يوجبه * ولان القول فى الدين بغير دليل خطأ اذ الدليل هو الموصل الى الحق فاذا فقد لايتحقق الوصول اليه فلو اتفقوا على شئ من غير دليل لكانوا مجمعين على الخطأ وذلك قادح فى الاجماع * واجاز قوم انعقاد الاجماع لاعن دليل بان يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب ويلهمهم الى الرشد بان يخلق فيهم علما ضروريا بذلك مستدلين بان خلق الله تعالى فيهم العلم بطريق الضرورة ليس بممتنع بل هو من الجائزات فيجوز ان يصدر الاجماع عنه كما يجوز ان يصدر عن دليل * وبان الاجماع حجة فى نفسه فلو لم ينعقد الاعن دليل لكان ذلك الدليل هو الحجة ولم يبق فى كون الاجماع حجة فائدة * وبان الاجماع لاعن دليل قد وقع كاجماعهم على بيع المراضاة اى التعاطى واجرة الحمام * وكل ذلك فاسد لان حال الامة لايكون اعلى من حال الرسول عليه السلام ومعلوم انه لايقول الاعن وحى ظاهر او خفى اوعن استنباط من النصوص عليه فالامة اولى ان لايقولوا الاعن دليل * ولان الاجماع لايصدر الاعن العلماء واهل الديانة ولايتصور منهم الاجتماع على حكم من احكام الله جزافا بل بناء على حديث سمعوه اومعنى من النصوص رأوه مؤثرا فى الحكم فاما الحكم جزافا او بالهوى والطبيعة فهو عمل اهل البدعة والالحاد * وقولهم لو انعقد عن دليل لم يبق فى الاجماع فائدة باطل لانه يقتضى ان لايصدر الاجماع عن دليل واحد لانقول به اذ الخلاف فى ان الدليل ليس بشرط لان عدم الدليل شرط * على ان فيه فوائد وهى سقوط البحث عن ذلك الدليل وكيفية دلالته على الحكم وحرمة المخالفة بعد انعقاد الاجماع الجائزة قبله بالاتفاق * واما ما ذكروا من بيع المراضاة واجرة الحمام فالاجماع فيهما ماوقع الاعن دليل الا انه لم ينقل الينا استغناء بالاجماع عنه * واذا ثبت انه لابد للاجماع من مستند فذلك المستند يصلح ان يكون دليلا ظنيا كخبر الواحد والقياس عند جمهور العلماء كما صلح ان يكون دليلا قطعيا مثل نص الكتاب والخبر المتواتر * وذهب داود الظاهرى واتباعه والشيعة ومحمد بن جرير والقاشانى من المعتزلة الى ان مستند الاجماع لايكون الادليلا قطعيا ولا ينعقد الاجماع بخبر الواحد والقياس لان الاجماع حجة قطعية وخبر الواحد والقياس لايوجبان

﴿ باب بيان سببه ﴾

قال الشيخ الامام رضى الله عنه وهو نوعان الداعى والناقل اما الداعى فيصلح ان يكون من اخبار الاحاد او القياس وقال بعضهم لابد من جامع آخر مما لايحتمل الغلط وهذا باطل عندنا لان ايجاب الحكم به قطعا لم يثبت من قبل دليله بل من قبل عينه كرامة للامة وادامة للحجة وصيانة وتقريرا لهم على المحجه

العلم قطعا فلا يجوز ان يصدر عنهما مايوجب العلم قطعــا اذالفرع لايكون اقوى من الاصل كذا ذكر الاختلاف فى الميزان واصول شمس الائمة وعليه يدل كلام الشيخ ايضا ❊ ولكن المذكور فى عامة الكتب انهم وافقونا فى انعقاد الاجماع عن خبرالواحد واختلفوا فى انعقاده عن القياس ❊ ووجهه ان الناس خلقوا على همم متفاوتة وآراء مختلفة فلا يتصور اجماعهم على شئ الا بجامع جمعهم عليه وكلام من التزموا طاعته وانقادوا لحكمه يصلح جامعا فاما الاجتهاد بالرأى مع اختلاف الدواعى فلا يصلح جامعا ❊ ولان الاجماع منعقد على جواز مخالفة المجتهد فيما اجتهد فلو انعقد الاجماع عن اجتهاد لحرمت المخالفة الجائزة بالاتفاق ❊ ولان الاجماع لايكون الا باتفاق اهل العصر ولاعصر الا وفيه جماعة من نفاة القياس فذلك يمنع من انعقاد الاجماع مسندا الى القياس ❊ حجة الجمهور ان انعقاد الاجماع عن خبر الواحد او القياس امر لا يستحيله العقل كانعقاده عن غيرهما والنصوص التى توجب كون الاجماع حجة لاتفصل بينهما اذا كان مستنده دليلا قطعيا او ظنيا فوجب القول به ولايجوز اشتراط الدليل القطعى لانه يكون تقييدا لها من غير دليل وهو فاسد ❊ كيف وقد وقع الاجماع عن خبر الواحد والقياس مثل اجماعهم فى وجوب الغسل مسندا الى حديث عائشة رضى الله عنها فى التقاء الختانين واجماعهم على حرمة بيع الطعام قبل القبض مسندا الى ماروى ابن عمر رضى الله عنهما عن النبى صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلايبيعه حتى يستوفيه ومثل اجماعهم على امامة ابى بكر رضى الله عنه مسندا الى الاجتهاد وهوالاعتبار بالامامة فى الصلوة حتى قال بعضهم رضيه رسول الله لديننا افلا نرضاه لدنيانا ❊ واجماعهم فى زمن عمر رضى الله عنه على حد شارب الخمر ثمانين استدلالا بحد القذف حيث قال عبدالرحمن بن عوف رضى الله عنه هذا حد واقل الحد ثمانون ❊ وقال على رضى الله عنه اذا سكر هذى واذا هذى افترى فارى ان يقام عليه حد المفترين ثم اجاب الشيخ عن كلامهم فقال وهذا اى اشتراط جامع لايحتمل الغلط باطل لان ايجاب الحكم بالاجماع بطريق القطع وكونه حجة لم يثبت من قبل ❊ دليله اى مستنده ليشترط قطعية بل ثبت من قبل ذاته لاجل تكريم هذه الامة ولاستدامة حجة الله تعالى فى الاحكام الى آخر الدهر ولاجل تقرير هذه الامة على المحجة اى جادة الطريق المستقيم على ما مر تقريره وهذه المعانى لاتفصل بين ان يكون مستنده قطعيا او غير قطعى (وقوله) ولو جمعهم دليل يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا بوهم بظاهره ان الاجماع عند الشيخ لا ينعقد عن دليل قطعى كما ذهب اليه البعض على مانص عليه فى الميزان لان الجامع لو كان قطعيا لم يبق فى انعقاد الاجماع فائدة لان الحكم والقطع بصحته يثبتان بذلك الدليل فلم يبق للاجماع تأثير فى اثبات شئ فيكون لغوا ❊ بخلاف ما اذا كان الجامع دليلا ظنيا لان اصل الحكم ان ثبت به لم يثبت القطع بصحته الا بالاجماع فكان فيــه فائدة وصار بمنزلة دليل ظنى تأيد بآية من الكتاب او بالعرض على الرسول عليه السلام والتقرير منه على موجبه ❊ ولان الاجماع انما جعل حجة للحاجة فانه متى وقعت حادثة لايكون فيها دليل قاطع اضطروا الى العمل بدليل محتمل للخطأ وحينئذ يجوز خروج الحق عن جميعهم وقد بينا فساده والحاجة

ولو جمعهم دليل موجب يوجب علم اليقين لصار الاجماع لغوا فثبت ان ماقاله هذا القائل حشو من الكلام واما السبب الناقل الينا فعلى مثال نقل السنة فقد ثبت نقل السنة بدليل قاطع لاشبهة فيه وقد ثبت بطريق فيه شبهة فكذا هذا اذا انتقل الينا اجماع السلف باجماع كل عصر على نقله كان فى معنى نقـل الحديث المتواتر

الصغيرة عليهم واحتمال الكذب والخطاء في شهادتهم لانه لاسبيل له الى معرفة الباطن فلاجرم اكتفى بالظاهر * والثاني انه تعالى وصفهم بكونهم شهداء والشاهد اسم لمن يخبر بالصدق حقيقة ويكون قوله حجة والكاذب لايسمى شاهدا على الحقيقة فدل ذلك على انهم عند الاجتماع صدقة فيما اخبروا وان قولهم حجة فان الحكيم لايحكم بخيرية قوم ليشهدوا وهو عالم بان كلهم يقدمون على الكذب فيما يشهدون فدل انه تعالى علم انهم لايقدمون الا على الحق حيث وصفهم بما وصفهم * فان قيل المراد به شهادتهم في الآخرة على الامم بان الانبياء بلغت اليهم الرسالة على مانطق به الخبر فهذا يقتضي ان يكونوا صدقة في شهادتهم في الآخرة لافيما اجمعوا عليه وان يكونوا عدولا في الآخرة لا في الدنيا لان عدالة الشهود انما تعتبر حال الاداء لا حال التحمل * قلنا لاتفصيل في الآية فتتناول شهادة الدنيا والآخرة وكذا لم يذكر المشهود به وترك ذكر المفعول به يوجب التعميم كما في قولك فلان يعطى ويمنع فيكون الآية متناوله شهادة الدنيا والآخرة ومن شهادتهم حكمهم فيما اجمعوا عليه لانه شهادة على الناس بحكم من احكام الله تعالى فيجب ان يكونوا صادقين فيه ولو كان المراد صيرورتهم عدولا في الآخرة كما قالوا لقال سنجعلكم امة وسطا كيف وجميع الامم عدول في الآخرة لايبقى في الآية تخصيص لامة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الفضيلة والى ما ذكرنا اشار الشيخ بقوله اذا كانت شهادة جامعة للدنيا والاخرة يعني اذا كانت شهادتهم معتبرة في الدنيا والآخرة ينبغي ان يكون صوابا وحقا لامحالة * فان قيل انه تعالى كما جعل هذه الامة شهداء جعل اهل الكتاب كذلك في قوله عز اسمه قل يااهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وانتم شهداء ثم لم يلزم منه ان يكون اجماعهم حجة فكذا اجماع هذه الامة * قلنا يحتمل انه كان حجة حين كانوا متمسكين بالكتاب شهداء به ولم يبق اليوم حجة لكفرهم على ان تأويل الآية وانتم شهداء بما فيه من نبوة محمد عليه السلام فلم لاتشهدون بالحق * فان قيل ان كان المراد من قوله تعالى وكذلك جعلناكم جميع من صدق النبي عليه السلام الى يوم القيامة فلا يتصور احاطة علمنا باجماع كل من صدق النبي عليه السلام وان كان المراد من وجد في زمان نزول الآية فينبغي ان لايكون اجماع حجة حتى يعلم ان جميع من كان حاضرا وقت نزول الآية قد قال بذلك القول * قلنا لما وصفهم الله تعالى بالعدالة والشهادة فقد اوجب علينا قبول قولهم في ذلك فلايجوز ان يقسم تقسيما يؤدى الى سد باب الوصول الى شهادتهم فيكون المراد بالآية اهل كل عصر على مامر بيانه واعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابومنصور وصاحب الميزان في اثبات كون الاجماع حجة على قوله تعالى ياايها الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به انه تعالى امر بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق في كل الامور اذا لوكان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر بموافقة كلا الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور ثم لايجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير متبين في هذه الآية فيلزم منه الاجمال والتعطيل ثم يقول ذلك الصادق في

كل الامور الذى يجب متابعته فى كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثانى باطل لان التكليف بالكون معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد نعلم بالضرورة انا لانعرف واحد انقطع فيه بانه من الصادقين الذين امرنا بالكون معهم فثبت انهم مجموع الامة وذلك يدل على ان الاجماع حجة ﴿قوله﴾ وقال النبى عليه السلام لاتجتمع امتى على الضلالة هذا من الحجج المتعلقة بالسنة فى اثبات كون الاجماع حجة وهى ادل على الغرض من نصوص الكتاب وان كانت دونها من جهة التواتر وتقرير هذا الدليل ان الروايات تظاهرت عن الرسول صلى الله عليه وسلم بعصمة هذه الامة عن الخطأ بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة كعمر وابنه وابن مسعود وابى سعيد الخدرى وانس بن مالك وابى هريرة وحذيفة اليمان وغيرهم رضى الله عنهم مع اتفاق المعنى كقوله عليه السلام لاتجتمع امتى على الخطاء ❊ مارآه المسلمون حسنا فهو عندالله حسن ❊ لاتجتمع امتى على الضلاله اوعلى ضلالة ❊ سالت ربى ان لايجتمع امتى على ضلالة فاعطانيه وروى على خطأ ❊ يدالله على الجماعة ❊ لم يكن الله ليجمع امتى على ضلالة وروى ولاعلى خطأ ❊ عليكم بالسواد الاعظم ❊ يدالله على الجماعة ولايبالى بشذوذ من شذ ❊ من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام عن عنقه ❊ من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية ❊ لايزال طائفة من امتى على الحق حتى يخرج الدجال ❊ لايزال طائفة من امتى على الحق حتى يأتى امر الله ❊ ثلث لايغل عليهن قلب المؤمن اخلاص العمل لله والنصح لائمة المسلمين ولزوم الجماعة فان دعوتهم تحيط من ورائهم ❊ من سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة فان الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين ابعد ❊ لن يزال طائفة من امتى على الحق لايضرهم من ناواهم اى عاداهم الى يوم القيامة وروى لايضرهم من خالفهم حتى يأتى امر الله ستفترق امتى كذا وكذا فرقة كلها فى النار الا فرقة واحدة قيل ومن تلك الفرقة قال هى الجماعة الى غيرها من الاحاديث التى لاتحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين الى زماننا هذا لم يدفعها احد من اهل النقل من سلف الامة وخلفها من موافقى الامة ومخالفيها ولم تزل الامة تحتج بها فى اصول الدين وفروعه ❊ ثم الاستدلال بهذا الدليل من وجهين احدهما حصول العلم الضرورى فان كل من سمع هذه الاحاديث يجد من نفسه العلم الضرورى بان قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم من جملة هذه الاخبار وان لم يتواتر آحادها تعظيم شان هذه الامة والاخبار بعصمتها عن الخطأ كما علم بالضرورة شجاعة على وجود حاتم وخطابة حجاج من آحاد وقايع نقلت عنهم ❊ ❊ وثانيهما حصول العلم الاستدلالى وهو ان هذه الاخبار لم تزل ظاهرة مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها فى اثبات الاجماع من غير خلاف فيها ولانكير الى زمان المخالف والعادة قاضية باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير والجم الغفير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم وهممهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لااصل له

﴿وقال النبى صلى الله عليه وسلم لاتجتمع امتى على الضلالة وعموم النص ينفى جميع وجوه الضلالة فى الايمان والشرايع جميعا وامر النبى صلى الله عليه وسلم ابابكر ليصلى بالناس فقالت عائشة انه رجل رقيق فمر عمر ليصلى بالناس قال النبى عليه السلام ابى الله ذلك والمسلمون وسئل عن الخيرة يتعاطاها الجيران فقال مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن

الاصل لقيام السكر يورث شبهة عدم الصحة فيها فلا يبطل ما ثبت باصل الكلام بهذه الشبهة ❊ و الكامل من الاكراه وهو الاكراه بالقتل او القطع ❊ و القاصر وهو الاكراه بالحبس او القيد ❊ في هذا اي في الذي يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضاء و الاقارير كلها سواء لان القاصر يعدم الرضاء و عدمه يمنع النفاذ ويدل على عدم المخبر به والحد في الحبس الذي هو الاكراه ما يجيء منه الاغتمام البين به و في الضرب الذي هو الاكراه ما يجد منه الالم الشديد و ليس في ذلك حد لا يزاد عليه و لا ينقص لان نصب المقادير بالرأي لا يكون و لكن ذلك على قدر ما يرى الحاكم اذا رفع ذلك اليه فان رأى انه اكراه افسد العقد و ابطل الاقرار به لان ذلك يختلف باختلاف الناس فالوجيه الذي يضع الحبس من جاهه تأثير الحبس و القيد يوما في حقه فوق تأثير حبس شهر في حق غيره فلهذا لم يقدر فيه بشيء و جعل موكولا الى رأي القاضي ليبني ذلك على حال من ابتلي به كذا في المبسوط (قوله) و القسم الذي يصلح ان يكون المكره فيه آلة لغيره فقتل اتلاف المال و اتلاف النفس ❊ لانه اي المكره يحتمل ان يأخذه المكره فيضرب المكره به نفسا او مالا فيتلفه فان كان على المكره اي معه ما او جب جرح المقتول بان قال اقتله بالسيف او لاقتلنك فقتله به ❊ وجب به اي بسبب هذا الاكراه او القتل او الجرح القود على المكره بالاجماع ❊ و انما شرط ذلك لانه لو اكرهه على القتل بعصا او بحجر كان بمنزلة قتل المثقل و ذلك لا يوجب القصاص عند ابي حنيفة رحمه الله ❊ ثم انه ذكر الاجماع في هذه المسئلة و ذكر في الاسرار و المبسوط ان عند ابي حنيفة و محمد رحمهما الله يجب القود على المكره ❊ و عند ابي يوسف رحمه الله لا يجب القود على احد بل تجب الدية على المكره في ماله في ثلث سنين ❊ و عند زفر رحمه الله يجب القود على المكره دون المكره لانه قتله لاحياء نفسه عمدا فيلزمه القود كما لو اصابته مخمصة فقتل انسانا و اكل من لحمه الا يرى انه لا يسقط عن المكره بالاكراه بسائر ما يتعلق بالقتل من الاحكام كالاثم و التفسيق و رد الشهادة و اباحة قتله للمقصود بالقتل فكذا القود بل اولى لان تأثير الضرورة في اسقاط الاثم دون الحكم حتى ان من اصابته مخمصة يباح له تناول مال الغير و لا يسقط الضمان و اثم القتل ههنا لم يسقط عن المكره بالاكراه فلان لا يسقط عنه حكم القتل اولى ❊ و استدل ابو يوسف رحمه الله بان بقاء الاثم في حق المكره دليل على ان الفعل كله لم يصر منسوبا الى المكره و القصاص لا يجب الا بمباشرة جناية تامة و قد عدمت من المكره حقيقة و حكما فلا يلزمه القود ❊ و لنا ان المكره ملجا الى هذا الفعل و الالجاء بابلغ الجهات يجعل الملجا آلة الملجئ فيما يصلح ان يكون آلة له اذا لم يلزم منه تغيير محل الجناية لان الانسان مجبول على حب الحيوة فلما هدد بالقتل يطلب لنفسه مخلصا عن الهلاك و لما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره عليه يقدم عليه و ان كان حراما طلبا للخلاص فيفسد اختياره بهذا الطريق و يصير مجبولا على هذا الفعل بقضية الطبع و اذا فسد اختياره التحق بالآلة التي لا اختيار لها و صار بمنزلة سيف في يد المكره استعمله في قتله فيصير الفعل منسوبا اليه لا الى الآلة ❊ ثم المكره ههنا يصلح ان يكون آلة للمكره في القتل بان يأخذه مع السكين فيقتل به غيره ❊ و ليس في ذلك اي في جعله آلة تبديل محل الجناية ايضا لان هذا القتل لو كان طوعا من الفاعل لكان جناية على المقتول موجبة للقود و بان جعل الفاعل آلة و نسب الفعل الى المكره لا يفوت الجناية على القتيل بل محل الجناية نفس المقتول كما كانت ❊ فلذلك اي فلصلاحه للآلة و عدم لزوم تبدل محل الجناية جعل المكره آلة للمكره و نسب الفعل اليه و اذا جعل المكره آلة بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا الى المكره لانه نقل من المكره اليه كما اختاره بعض

و القسم الذي يصلح ان يكون فيه آلة لغيره مثل اتلاف المال و اتلاف النفس لانه يحتمل ان يأخذه فيضرب به نفسا او مالا فيتلفه فان كان عليه او جب جرحه وجب به القود في النفس بالاجماع و ليس في ذلك تبديل محل الجناية ايضا فلذلك جعل آلة فاذا جعل آلة له بالطريق الذي قلنا صار ابتداء وجود الفعل مضافا اليه فلزمه حكم الفعل ابتداء و خرج المكره من الوسط و لذلك وجب القصاص على المكره

مشايخنا ❊ فلزم المكره حكم الفعل وهو وجوب القصاص ابتداء وخرج المكره من الوسط فلا يلزمه شيء
من حكم الفعل من قصاص ولا دية ولا كفارة الا ترى ان شيئا من المقصود لا يحصل للمكره فلعل المقتول
من اخص اصدقائه فعرفنا انه بمنزلة الآلة له ❊ ولذلك اى ولصيرورة الفعل منسوبا الى المكره كانه باشره
بنفسه ❊ ثم ان المكره مع فساد اختياره يبقى مخاطبا فلبقائه مخاطبا كان عليه اثم القتل ولفساد اختياره لم يكن
عليه شيء من حكم القتل ولا يدل لزوم الاثم على بقاء الحكم كما لو قال لغيره اقطع يدى فقطعها كان آثما ولا شيء
عليه من حكم القطع بل في الحكم يجعل كأن الآمر فعل بنفسه كذا ههنا ❊ وتبين بهذا ان ما استدل به ابو
يوسف غير صحيح لان المكره مباشر شرعا بدليل ان سائر الاحكام سوى القود نحو حرمان الميراث والدية
والكفارة تجب عليه فكذا القود ❊ والاصل فيه قوله تعالى « يذبح ابناءهم ويستحيى نساءهم » فقد نسب
الفعل الى اللعين وهو ما كان يباشر صورة ولكنه كان مطاعا يأمر به وامره اكراه ❊ ﴿قوله﴾ ولذلك
اى ولان الفعل منسوب الى المكره قلنا كذا ❊ والكفارة عليه اى على المكره لان الدية ضمان المتلف
والاتلاف منسوب الى المكره فيجب الضمان عليه والكفارة جزاء الفعل المحرم لاجل حرمة هذا المحل
يعنى ان حرمة قتل الآدمى لم تثبت من جهة الفاعل ليقتصر وجوب الكفارة على الفاعل كما فى جزاء
الصيد بل تثبت لاحترام المحل بدليل ان المحل لو لم يكن محترما لما ثبتت الحرمة ولم تجب الكفارة كما فى قتل المرتد
واذا كان وجوب الكفارة باعتبار حرمة فى المحل وجبت على المكره كالدية لان المكره جعل آلة فيما يرجع
الى المحل واتلاف المحل بجميع احكامه منسوب اليه بخلاف كفارة الصيد فى حق المحرم لانها انما وجبت
لمعنى فى الفاعل وهو كونه محرما لا لمعنى فى المحل فلا يصلح المكره ان يصير آلة للمكره فيقتصر على
الفاعل كما ستعرفه ❊ وكذلك اى وكقتل النفس اتلاف المال ينسب الى المكره ابتداء حتى لا يكون على المكره
شيء من حكم الاتلاف بالاجماع ومعلوم ان المباشر والمسبب اذا اجتمعا فى الاتلاف وجب الضمان على المباشر
دون المسبب ولما وجب ضمان المال على المكره علم ان الاتلاف منسوب الى المكره شرعا ولا طريق للنسبة
سوى جعل المكره آلة فعرفنا انه هو الاصل فى باب الاكراه ❊ فان قيل نحن لا نقول بان المكره آلة فى الاتلاف
بل هو المتلف والضمان عليه الا انه يرجع على المكره لانه هو الذى اوقعه فى هذه العهدة فكذا القاتل
هو المباشر فيجب القصاص عليه ثم الرجوع بالقصاص لا يتصور ❊ قلنا لا يمكن القول بايجاب الضمان
على المكره المباشر لانه لو وجب عليه لما رجع به على المكره لان الامر فى ملك الغير فاسد فلا يجعل
مستعملا اياه ليرجع بحكم الاستعمال فعلم ان وجوب الضمان على المكره بحكم انه هو الفاعل لا بحكم
الآمر كذا فى الطريقة البرغرية (قوله) وهذا اى الاكراه فى كونه مؤثرا فى تبديل النسبة مثل
الامر فان الامر متى صح بان صدر ممن له ولاية على المأمور شرعا استقام نقل الجناية الى الآمر ايضا كما
استقام نسبة الفعل الى المكره بالاكراه كمن امر عبده بان يحفر بئرا فى فنائه ❊ وهو سعة امام البيوت
اختص صاحب البيت بالانتفاع به من حيث كسر الحطب وايقاف الدابة والقاء الكناسة فيه
❊ وذلك الفناء موضع اشكال كما بينه فى الكتاب ❊ وانما قيد بالفناء لانه لو كان فى غير فنائه كان
الضمان فى رقبة العبد يدفع به او يفدى كذا فى المبسوط ❊ وكذلك اى وكامر العبد اذا استاجر
حرا للحفر فى ذلك الموضع او استعان بالحر على الحفر ولم يبين انه ملكه ام لا فان ضمان ما يعطب به
اى بالحفر او بالمحفور على الآمر استحسانا ❊ والقياس ان يجب الضمان على الاجير او المعين لانه

ولذلك قلنا فيمن اكره على رمى
صيد فرماه فاصاب انسانا ان
الدية على عاقلة المكره
والكفارة عليه لان الدية
ضمان المتلف والكفارة جزاء
الفعل المحرم لحرمة هذا المحل
ايضا وكذلك اتلاف المال
ينسب الى المكره ابتداء وهذه
نسبة ثبتت شرعا لما قلنا وهذا
كالامر فانه متى صح استقام
نقل الجناية به ايضا كمن امر
عبده بان يحفر بئرا فى فنائه
وذلك موضع اشكال قد يخفى
على الناس انه ملكه او حق
المسلمين فحفر فوقع فيه انسان
ومات ان المولى هو القاتل
لما قلنا من صحة الامر

وكذلك اذا استاجر حرا واستعان به وذلك موضع اشكال ولم يبين فان ضمان مايعطب به على الآمر استحسانا لما قلنا من صحة الامر واذا كان فى جادة الطريق لايشكل حاله بطل ﴿ ١٥١٣ ﴾ الامر واقتصرت الجناية على المباشر وكذلك من قتل

باشر احداثه فى ذلك الموضع وصاحب الدار ممنوع عن احداثه وانما يعتبر امره فيماله ان يفعله بنفسه * وجه الاستحسان ان الاجير يعمل للآجر ولهذا يستوجب عليه الاجر وقد صار مغرورا من جهته حين لم يعلمه ان ذلك الموضع ليس فى ملكه او تصرفه وانما حفر اعتماد اعلى امره وعلى ان ذلك من فنائه فلدفع ضررا لغرور ينقل فعلهم الى الآمر فيصير كانه حفر بنفسه ✻ واذا كان الحفر فى جادة الطريق لايشكل حاله اى يعلم انه ليس فى فنائه ✻ بطل الامر لانه غير مالك للحفر بنفسه فى ذلك الموضع وانما يعتبر امره لاثبات صفة الحل به اولدفع الغرور عن الحافر وقد عدما جميعا فى ذلك الموضع فسقط اعتبار امره فاقتصرت الجناية على المباشر فكان الضمان عليه * وكذلك اى وكالحر المستأجر من قتل عبد غيره بامر مولاه انتقل الى المولى نفس القتل فى حق حكمه كان المولى باشره بنفسه وان لم ينتقل فى حق الاثم حتى لم يجب ضمان ولاقود ✻ لانه اى قتل العبد بامر مولاه موضع شبهة اى اشتباه لان العبد وان كان مبقى على اصل الحرية فى حق الدم والحيوة فلا يصح الامر بقتله من هذا الوجه ولكن ماليته للمولى فيصح امره باتلافها من هذا الوجه كما يصح الامر بقتل شاة مملوكة له فيصير هذا الوجه شبهة فى سقوط القود والضمان ✻ بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر يعنى من غير اكراه فان الضمان على المباشر لان هذا الامر لم يصح بوجه لعدم الولاية فلا يصير شبهة فى سقوط القود والضمان * وهذا اذا لم يكن الآمر ذا سلطنة فان كان سلطانا فامره بمنزلة الاكراه اذا كان المأمور يخاف على نفسه بمخالفة امره لان من عادة المتجبرين الترفع عن التهديد بالقتل ولكنهم يأمرون ثم لايعاقبون من خالف امرهم الا بالقتل فباعتبار هذه العادة كان الامر من مثله بمنزلة التهديد بالقتل كذا فى المبسوط ✻ والاكراه صحيح بكل حال يعنى انما ينسب الفعل الى الآمر بالامر اذا صح الامر واذا لم يصح اقتصر على الفاعل كما بينا فاما فى الاكراه فينسب الفعل الى المكره اذا امكن بكل حال سواء اكره حرا على قتل عبده او على قتل حر آخر وسواء اكره على الحفر فى موضع الاشتباه او فى غير موضع الاشتباه كجادة الطريق لان الاكراه صحيح اى متحقق فى الوجوه كلها لا يمكن دفعه فوجب نسبة الفعل الى المكره ✻ قوله واما الاكراه الذى لايوجب الالجاء كالاكراه بحبس او بقيد او بضرب لايخاف منه على نفسه فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى اقتصر الضمان والقود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس فى التهديد بالحبس والقيد معنى خوف التلف على نفسه فيبقى الفعل مقصورا على المكره (قوله) مثل الاكل والوطئ ✻ الاكل يحتمل النسبة الى المكره من حيث هو اكل باتفاق الروايات عن اصحابنا حتى لو اكره على الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما لان المكره لايصلح آلة للمكره فى نفس الاكل فيقتصر على المكره ✻ فامافى نسبته الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فذكر فى شرح الطحاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف كما فى الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لايجب الحد ويجب العقر على الزانى ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطئ حصلت له ✻ بخلاف الاكراه على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه من غير ان تحصل المنفعة للمكره ✻ وذكر صاحب

عبد غيره بامر المولى انتقل الى المولى نفس القتل فى حق حكمه كانه باشره لانه موضع شبهة بخلاف ما اذا قتل حرا بامر حر آخر فان الضمان على المباشر والاكراه صحيح بكل حال فوجب ان ينسب الفعل الى الذى اكرهه واما الاكراه الذى لايوجب الالجاء فلا يوجب النقل لانه يعدم الرضاء ولايفسد الاختيار والمشية فلذلك لم يجعل آلة له واما القسم الذى لايحتمل ان يجعل الفاعل فيه آلة لغيره فذلك مثل الاكل والوطئ والزنا لان الاكل بفم غيره لايتصور وكذلك اذا كان نفس الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة الا ان المحل غير الذى يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل آلة بطل ذلك واقتصر الفعل على المكره لان المحل الذى اذا تبدل كان فى تبديله بطلان الكره لان الاكراه لاولاية له فى تبديل المحال وفى تبديل المحل خلاف المكره وفى خلافه بطلان الاكراه واذا بطل اقتصر الفعل على الفاعل وعاد الامر الى المحل الاولى وبطل التبديل

المحيط فى التتمة انه لو اكره على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جايعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان فى الفصل الاول حصلت منفعة الاكل للمكره ولم يحصل فى الفصل الثانى ٭ قال ولو اكره على اكل طعام الغير فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جايعا وحصل له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض فى الغالب وكما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره قبضه بنفسه وقال له كل ولو قبض بنفسه صار غاصبا ثم مالكا للطعام بالضمان ثم آذنا له بالاكل وهناك لا يضمن الآكل شيئا لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا ٭ وفى طعام نفسه لم يصر آكلا طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصب الطعام قبل الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة ما دام الطعام فى يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان صار آكلا طعام نفسه لا طعام المكره الا ان المكره متى كان شبعان لم يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان عليه ٭ كله من التتمة ٭ وكذلك اى ومثل القسم الذى لا يصلح ان يكون المكره آلة فى ان الحكم يقتصر عليه كون الفعل مما يتصور الى آخره ٭ الا ان المحل اى محل الاكراه ٭ وكان ذلك اى محل الاكراه ٭ بطل ذلك اى جعله آلة ٭ وفى تبديل المحل اى محل الاكراه ٭ خلاف المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل فى محل كان ايقاعه فى محل آخر مخالفة له ضرورة (قوله) وذلك اى مثال هذا الفصل ٭ اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك يقتصر على الفاعل يعنى فى حق الاثم والجزاء جميعا فى مسئلة المحرم وفى حق الاثم دون الجزاء فى حق الحلال ٭ فقد ذكر فى المبسوط ولو ان محرما قيل له لنقتلنك او لتقتلن هذا الصيد فقتله لا شئ على الذى امره لانه حلال لو باشر قبل الصيد بيده لم يلزمه شئ فكذا اذا اكره غيره ٭ ولا شئ على المأمور فى القياس ايضا لانه صار آلة للمكره بالالجاء التام فينعدم الفعل فى جانبه الا يرى ان فى قتل المسلم لا يكون المكره ضامنا شيئا لهذا المعنى وان كان لا يسعه الاقدام على القتل فى قتل الصيد اولى ٭ وفى الاستحسان عليه كفارة لان قتل الصيد منه جناية على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجنى على احرام الغير بنفسه فكذلك بالاكراه ٭ ولما لم تجب الكفارة ههنا على الآمر لا بد من ايجابها على المأمور اذ لو لم تجب عليه كان تاثير الاكراه فى الاهدار وقد بينا انه لا تأثير للاكراه فى الاهدار ٭ وان كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة ٭ اما على المكره فلما بينا ٭ واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده يلزمه الكفارة فكذا اذا باشر بالاكراه ولا حاجة فى ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر اصل الفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا ٭ وبه فارق كفارة القتل اذا كان خطأ فانه يكون على المكره دون المكره بمنزلة ضمان الدية والقصاص لان تلك الكفارة لا تجب الا بمباشرة القتل ومن ضرورة نسبة المباشرة الى المكره ان لا يبقى فعل فى جانب المكره وههنا وجوب الكفارة لا يعتمد مباشرة القتل فيجوز ايجابها على المكره بالمباشرة وعلى المكره بالتسبيب ٭ ولان السبب ههنا الجناية على الاحرام وكل واحد منهما جان على احرام نفسه فاما السبب هناك فهو الجناية على

وذلك مثل اكراه المحرم على قتل الصيد او اكراه الحلال على قتل صيد الحرم ان ذلك لقتل يقتصر على الفاعل لان المكره انما جاء له على ان يجنى على احرام نفسه او على دين نفسه وهو فى ذلك لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية احرام المكره ودينه

المحل والمحل واحد فاذا اوجبت الكفارة باعتباره على المكره قلنا لا يجب على المكره ❊ ولو توعده بالحبس وهما محرمان ففي القياس الجزاء على القاتل دون الآمر لان قتل الصيد فعل ولا اثر للاكراه بالحبس في الافعال ❊ وفي الاستحسان الجزاء على كل واحد منهما اما على القاتل فلا يشكل ❊ واما على المكره فلان تأثير الاكراه بالحبس اكثر من تأثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ❊ ولو كانا حلالين في الحرم وقد توعده بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتأدى بالصوم ولا يجب بالدلالة ولا يتعدد بتعدد الفاعلين ❊ وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ فتبين بما ذكرنا ان المراد من الاقتصار على الفاعل في قتل صيد الحرم الاقتصار في حق الاثم دون الجزاء ❊ على احرام نفسه اي في صورة المحرم ❊ او على دين نفسه اي في صورة الحلال لانه لا حرمة للصيد في نفسه بدليل ان الحلال لو اصطاد يحل للمحرم اكله اذا لم يوجد منه صنع من الاشارة ونحوها وكذا الصيد اذا خرج من الحرم يحل اصطياده فكان محل الجناية هو الاحرام او الدين في الحقيقة وهو في ذلك اي الجناية على الاحرام او على الدين لا يصلح آلة لغيره وهو المكره ❊ ولو جعل آلة يعني مع انه لا يصلح آلة لو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيصير محل الجناية حرام المكره لو كان محرما في الفصل الاول ❊ ودينه في الفصل الثاني وفي ذلك بطلان الاكراه ❊ قوله ❊ ولهذا قلنا اي ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل على الفاعل ❊ قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما يصلح الفاعل فيه آلة لغيره ❊ لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل ❊ والمكره في ذلك اي في الاثم لا يصلح آلة لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا يمكنه ان يكتسب الاثم على غيره ❊ ولو جعلنا المكره آلة كانت الجناية واقعة على دين المكره وانه لم يامره بذلك ❊ فتبين انا لو اخرجنا المكره من ان يكون فاعلا في حق الاثم لتبدل به محل الجناية فصار في حق الحكم وهو وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث المكره فاعلا بنسبة الفعل اليه بجعل المكره آلة له اذ لا يلزم منه تبدل محل الجناية ❊ وصار المكره في حق المأثم فاعلا لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل ❊ فقيل له اي المكره لا تقتل يعني لما بقي فاعلا صح ان ينهى عنه شرعا ويلحقه الاثم بالمباشرة ❊ ثم بين جهة تأثيمه فقال وصار المكره آثما لانه اختار موت المقتول وحقق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح لزهوق الروح وآثر روح نفسه على من هو مثله في الحرمة واطاع المخلوق في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلهذا بقي الاثم عليه ❊ وانما قيد بقوله اذا اتصلت بالفعل اشارة الى ما ثبت في الحديث ان الله تجاوز عن هذه الامة ما حدثت به انفسهم ❊ قوله ❊ ولهذا قلنا اي ولما ذكرنا ان عند تبدل المحل يقتصر الفعل على الفاعل قلنا كذا اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ فيه اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر رحمه الله لا يملكه ❊ ولو سلم طايعا نفذ البيع ويقع الملك به بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طايعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه على الهبة اكراه على التسليم ❊ وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه لا يصلح فيه آلة لغيره فبقي مقصورا عليه فاما التسليم فامر حسي يصلح ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه

ولهذا قلنا ان المكره على القتل يأثم لان القتل من حيث انه يوجب المأثم جناية على دين القاتل وهو في ذلك لا يصلح آلة فصار محل الجناية دين المكره لو جعل آلة فصاره في حق الحكم المكره فاعلا وصار المكره في حق المأثم فاعلا فقيل له لا تقتل وصار المكره آثما لانه اختار موته وحققه بما في وسعه فلحقه المأثم والمأثم يعتمد عزايم القلوب اذا اتصلت بالفعل ولهذا قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه يقتصر عليه وان كان فعلا لان التسليم تصرف في البيع وانما كره ليتصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو فيه لا يصلح آلة ولو جعل آلة لتبدل المحل ولتبدل ذات الفعل لانه حينئذ يصير غصبا محضا وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب

وَلهذا وجب عليه الضمان الذى هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه مال المكره الى المشترى فلا يقع به الملك ٭ والدليل على ان الملك لا يقع بهذا التسليم ان المشترى لو وهبه او تصدق به او باعه تفسخ عليه هذه التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا تفسخ عليه كما فى البيع الفاسد ٭ ولئن هذا البيع متعقد بصفة الفساد فوجب الملك عند اتصال القبض كسائر البيوع الفاسدة اما الانعقاد فلمساعدة الخصم عليه ولهذا لو اجاز او سلم طايعا ينفذ ٭ واما الفساد فلفوات شرطه وهو الرضاء فان فوات الشرط يوجب الفساد فى البيع كفوات شرط المساواة فى بدلى الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد تحقق من البايع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البايع متمم سبب الملك ولهذا كان له شبهة بابتداء العقد على ما عرف وقد اكرهه على التصرف فى بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة له فيه ٭ ولو جعل آلة لتبدل المحل لانه يصير حينئذ تصرفا فى المغصوب وقد امر ابالتصرف فى المبيع ٭ ولتبدل ذات الفعل فانا لو خرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته ٭ واذا كان كذلك بقى التسليم مقتصرا على البايع فيحصل الملك به للمشترى كما لو سلم طايعا ٭ وقد نسبناه الى المكره من حيث هو غصب يعنى ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه ومفوت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البايع من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه غصب لانه يصلح آلة له فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان يجعله غصبا محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشترى او تسليما محضا حتى لا يكون للبايع الرجوع على المكره بالضمان فلا ٭ ثم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم وان شاء ضمن المشترى ٭ فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا وفى البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل بغير رضاء البايع وفى البيع الجائز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون رضاء البايع وتصرف المشترى فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففى الفاسد اولى ٭ وحقيقة المعنى فيه ان فى البيع الفاسد وجوب الفسخ لحق الشرع فاذا باعه المشترى من غيره تعلق به حق العبد فاذا اجتمع الحقان يرجح حق العبد على حق الشرع اذ الاصل هو ترجيح حق العبد عند اجتماع الحقين لحاجة العبد وغناء الشرع فبطل حق الفسخ فاما ههنا فحق الفسخ لحق البايع واذا باعه من غيره وتعلق به حق المشترى ايضا فترجح حق البايع لكونه اسبق فبقيت له ولاية الفسخ اذا كان التصرف محتملا للفسخ ٭ وكذا فى البيع الفاسد وجد التصرف من المشترى بتسليط صحيح من البايع اياه على ذلك التصرف ولم يوجد التسليط ههنا ولو وجد فهو تسليط فاسد فافترقا (قوله) واذا ثبت انه اى انتقال الفعل من المكره الى المكره يعنى نسبته اليه امر حكمى صرنا اليه فى اتلاف النفس والمال لا حسى ٭ استقام ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اى فيما يعقل وجوده من المكره ولا يحس وجوده منه يعنى من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل من المكره ولكن لا يوجد منه حسا اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة اليه اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقية لا حكمية ٭ فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى كان الولاء له لان التكلم بالاعتاق اعنى التكلم بما يوجب عتق هذا العبد لا يعقل ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد والاعتاق من غير المالك لا يتصور فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ٭ ومعنى الاتلاف منه اى من هذا الاعتاق منقول الى الذى اكرهه اى هذا

(الاعتاق)

واذا ثبت انه امر حكمى صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل ولا يحس قلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى الاتلاف منه منقول الى الذى اكرهه لانه من فصل فى الجملة يحتمل للنقل باصله واما بيان ما ذكرنا من تقسيم المحرمات

الاعتاق يتضمن اتلاف مالية العبد معنى فيمكن نقل ذلك الاتلاف المعنوى الى المكره لانه يتصور منه الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه يجعل المكره آلة له فيه لانه اى الاتلاف ينفصل عن الاعتاق فى الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق ❊ محتمل للنقل الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلهذا يرجع المكره على المكره بقيمة العبد موسرا كان المكره او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف بالايسار والاعسار ❊ ويجوز ان يجب الضمان عليه ويثبت الولاء للغير كما فى الرجوع عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه بالعتق ٭ وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد فى ماله ٭ ولا يلزم على ماذكرنا المحرم اذا قتل الصيد حيث لا يثبت له الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا يفتى به ولا يقضى به فلو رجع رجع بضمان يقضى به وقد عرف ان ضمان العدوان مقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف ❊ قوله ❊ فان القسم الاول وهو الحرمة التى لا تنكشف ولا تحتمل الرخصة هو كالزنا بالمرأة قيد بالمرأة ليعلم ان المراد به زنا الرجل فان زناء المرأة يحتمل الرخصة على ماسنذكره ❊ لا يحل ذلك اى كل واحد من هذه الافعال بعذر الكره كما يحل شرب الخمر واكل الميتة به ولا يرخص فيه مع بقاء الحرمة كما رخص فى اجراء كلمة الكفر مع الحرمة لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف النفس او العضو جازله الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف ❊ والمكره بفتح الراء والمكره عليه بجهما ايضا وهو المقصود بالقتل ❊ فى ذلك اى فى استحقاق الصيانة عند خوف التلف سواء فلا يكون له ان يبذل نفس غيره لصيانة نفسه ❊ فسقط الكره فى حق تناول دم المكره عليه ❊ للتعارض اى صار الاكراه فى حكم العدم فى حق اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله فى استحقاق الصيانة فلا يثبت للتعارض ❊ وفى الزنا فساد الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد لما انقطع عن الزانى لا يمكن ايجاب النفقة عليه ولم تكن للمرأة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة الاهلاك حكما فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه للتعارض ايضا ❊ فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المرأة ذات زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة فغير مسلم لان الولد حينئذ ينسب الى الفراش وان خلق من الزنا لقوله عليه السلام الولد للفراش وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقة الولد وتربيته على صاحب الفراش فلا يكون الزنا اهلاكا ❊ قلنا الاصل ان ينسب الولد الى من خلق من مائه وتجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزانى كان اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد ينفى صاحب الفراش نسب مثل هذا الولد عن نفسه عادة فيؤدى الى الهلاك ايضا (وقوله) حتى ان من قتل متعلق بالتعارض يعنى لو لم يثبت التعارض فى صورة ثبت الترخص كما لو اكره بالقتل على قطع يده حل له القطع * وفى المبسوط كان فى سعة من ذلك ان شاء الله تعالى لان حرمة الطرف تابعة لحرمة النفس والتابع لا يعارض الاصل ولكن يترجح جانب الاصل ففى اقدامه على قطع اليد مراعاة حرمة نفسه وفى امتناعه من ذلك تعريض النفس على التلف وتلفها يوجب تلف الاطراف لا محالة ولا شك ان اتلاف البعض لابقاء

فان القسم الاول هو الزنا بالمرأة والقتل والجرح لا يحل ذلك بعذر الكره ولا يرخص فيه لان دليل الرخصة خوف التلف والمكره والمكره عليه فى ذلك سواء فسقط الكره فى حق تناول دم المكره عليه للتعارض وفى الزنا فساد الفراش وضياع لنسل وذلك بمنزلة القتل ايضا حتى ان من قتل له لنقتلنك او لتقطعن يدك حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض ويد غيره ونفسه سواء والحرمة التى تحتمل السقوط اصلا هى حرمة الخمر والميتة ولحم الخنزير فان الاكراه الملجئ

الكل اولى من اتلاف الكل كمن وقعت فى يده آكلة يباح له ان يقطع يده ليدفع به الهلاك عن نفسه فهذا
المكره فى معناه من وجه لانه يدفع الهلاك عن نفسه بقطع يده * الا ان محمدا رحمه الله علقه بالمشية لانه
ليس فى معنى الآكلة من كل وجه وحرمة النفس كحرمة الطرف من وجه فلهذا تحرز عن الاثبات وقال هو
ان شاء الله فى سعة من ذلك * ويد غيره ونفسه اى نفس الغير او نفس المكره سواء حتى لو قيل له لتقطعن
يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان آثما كما لو قيل له لتقتلن فلانا او لنقتلنك لا يحل له ذلك
ولو فعل كان آثما لان لطرف المؤمن من الحرمة مالنفسه بالنسبة الى غيره * الا يرى ان المضطر لا يحل له
ان يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت الترخص الا ان فى الاكراه
على قطع يد نفسه باعتبار مقابلة طرفه بنفسه جوزنا له ان يختار ادنى الضررين وهذا المعنى لا يتحقق
عند مقابلة طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع الخلق لانه
لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما فى الحرمة سواء عند مقابلة احدهما بالآخر * ولا يقال الاطراف
ملحقة بالاموال فينبغى ان يرخص فى قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص فى اتلاف مال الغير
* لانا نقول الحاق الطرف بالمال فى حق صاحبه لا فى حق الغير لان الناس لا يبذلون اطرافهم صيانة
لنفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت الرخصة فى اتلاف المال ثبوتها فى اتلاف طرفه
(قوله) يوجب اباحته اى اباحة كل واحد من هذه الاشياء * قال الله وقد فصل لكم ما حرم عليكم
الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة والاستثناء من التحريم اباحة اذ الكلام صار عبارة عما وراء
المستثنى وقد كان مباحا قبل التحريم فبقى على ما كان فى حالة الضرورة * وقال تعالى فمن اضطر غير باغ
ولا عاد فلا اثم عليه نفى الاثم الذى هو نتيجة الحرمة عن المضطر فيدل على انتفاء الحرمة * كالذى
يضطر الى ذلك اى الى الاكل او الشرب لجوع او عطش * الاصل فيه ان ما يباح تناوله حالة المخمصة
يباح حالة الاكراه اذا كان ملجئا وما لا فلا ومعنى الضرورة فى المخمصة انه لو امتنع عن التناول
يخاف تلف النفس او العضو ففى الاكراه بالقتل او بقطع العضو على الاكل او الشرب فقد تحققت
الضرورة المبيحة لتناول الميتة لانه خاف على نفسه او عضو من اعضائه فدخل تحت النص * فصار
آثما يعنى اذا كان عالما بسقوط الحرمة فان كان لا يعلم ان ذلك يسعه يرجى ان لا يكون آثما لانه قصد اقامة
حق الشرع فى التحرز عن ارتكاب الحرام فى زعمه * وهذا لان انكشاف الحرمة عند الضرورة ودليله
خفى فيعذر فيه بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر يجعل عذرا فى ترك ما ثبت بخطاب
الشرع كالصلوة فى حق من اسلم فى دار الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا فى المبسوط * هذا اى
سقوط الحرمة اذا تم الاكراه بان كان ملجئا * فان قصر بان اكره بالحبس سنة او بالحبس المؤبد او بالقيد
مع ذلك من غير ان يمنع عنه طعام ولا شراب لا يسعه الاقدام على شئ من ذلك لعدم الضرورة اذ الحبس
او القيد يوجب الهم والحزن ولا يخاف منه على نفس ولا عضو ولا يسعه تناول الحرام لدفع الحزن
الا يرى ان شارب الخمر فى العادة انما يقصد بشربها دفع الهم والحزن عن نفسه ولو تحقق الالجاء بالحبس
لتحقق بحبس يوم او نحوه وذلك بعيد كذا فى المبسوط * وقال بعض مشايخ بلخ انما اجاب محمد رحمه الله
بناء على ما كان من الحبس فى زمانه فاما الحبس الذى احدثوه اليوم فى زماننا فانه يبيح التناول لانهم
يحبسون تعذيبا كذا فى المغنى * الا انه اى المكره بالاكراه القاصر اذا تناول ما يوجب الحد بان شرب

(الخمر)

... به وقال تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه وان كان التحريم فى الاصل يثبت مقيدا بالا باستثناء كان الاستثناء خارجة عن التحريم فيبقى على الاباحة المطلقة كالذى لا يضطر الى ذلك لجوع او عطش يرى ان رفق التحريم يعود الى المتناول من خبث فى المأكول والمشروب قال الله تعالى ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلواة فهل انتم منتهون وقال تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا ادى ذلك الى فوت الكل كان فوت البعض اولى من فوت الكل على مثال قولنا لتقطعن يدك انت او لنقتلنك نحن فاذا سقطت الحرمة اصلا كان الممتنع من تناوله وهو مكره مضيعا لدمه فصار آثما وهذا اذا تم الاكراه فاما اذا قصر لم يحل له التناول لعدم الضرورة الا انه اذا تناول لم يحد لانه لو تكامل اوجب الحل فاذا قصر صار شبهة بخلاف المكره على القتل بالحبس اذا قتل فانه يقتص لانه لو تم لم يحل لكنه انتقل عنه فاذا قصر لم ينتقل ولم يصر شبهة

واما الذي لا يسقط ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان والقلب مطمئن بالايمان فان هذا ظلم في الاصل لكنه رخص فيه بالنص في قصة عمار بن ياسر وبقي الكفر عزيمة بحديث خبيب وذلك ان حرمته لا تحتمل السقوط وفي هتك الظاهر مع قرار القلب ضرب جناية لكنه دون القتل لان ذلك هتك صورة وهذا هتك صورة ومعنى فوجبت الرخصة وبقي الكف عنه عزيمة لبقاء الحرمة نفسها فاذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله عز وجل فكان شهيدا واذا اجرى فقد ترخص بالادنى صيانة للاعلى وكذلك هذا في سائر حقوق الله عز وجل مثل افساد الصلوة والصيام وقتل صيد الحرم او في الاحرام لما قلنا وكذلك في استهلاك اموال الناس يرخص فيه بالاكراه التام لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل وقاية لها ولكن اخذ المال واتلافه ظلم وعصمة صاحبه فيه قائمة فبقي حراما في نفسه لبقاء دليله والرخصة ما يستباح بعذر مع قيام المحرم فاذا صبر حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم ولاقامة حق محترم فصار شهيد

الخمر لم يحد استحسانا وفي القياس يحد لانه لا تأثير للاكراه الناقص في الافعال فوجوده كعدمه الا يرى ان العطشان الذي لا يخاف على نفسه الهلاك اذا شرب الخمر يلزمه الحد فالمكره بالحبس كذلك ☼ ووجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل بان كان ملجئا اوجب الحل فاذا وجد جزء منه يصير شبهة كالملك في الجزء في الجارية المشتركة يصير شبهة في اسقاط الحد عنه بوطئها ☼ فانه يقتص منه ولا يصير قيام الاكراه شبهة لان الاكراه لو تم لم يحل للمكره قتل المكره عليه كما بينا ☼ لكنه اي القتل ينتقل به في حق الحكم عن المكره الى المكره فاذا قصر لا يؤثر في نسبة الفعل الى المكره ولا في اباحة القتل فلا يصير شبهة في اسقاط القود عن القاتل (قوله) واما الذي اي القسم الذي لا يسقط من الحرمات ويحتمل الرخصة فمثل اجراء كلمة الكفر على اللسان بشرط اطمينان القلب ☼ فان هذا اي الاجراء على اللسان ظلم في اصل وضعه لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه والكفر بهذه الصفة ولهذا سمى الله تعالى الكافر ظالما في آي كثيرة من القرآن ☼ لكنه رخص في الاجراء بالنص في قصة عمار وقد بينا قصته وقصة خبيب رضي الله عنهما في باب العزيمة والرخصة ☼ وذلك ان حرمته اي حرمة اجراء كلمة الكفر لا تحتمل السقوط ☼ لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد وحدانية الله تعالى والاقرار بها باللسان والكفر بالله تعالى حرام دائما الى الابد لا تسقط حرمته بالاكراه بل بقي حراما مع الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في اصل الايمان لبقاء الطمانينة ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع عنه يفوت حقه في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس وحق الله تعالى في الايمان فترجح حقه على حق الله تعالى لو استوى الحقان لشدة حاجته وغناء الله عز وجل فكيف اذا ترجح حقه ههنا لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص له الاقدام مع كونه حراما كذا في شرح التقويم ☼ لكنه الضمير للضرب ☼ دون القتل هو مصدر قتل لا مصدر قتل اي الاجراء على اللسان في هتك حرمة الشرع وكونه جناية على حقه دون ان يقتل المكره لان فيه فوات الصورة والمعنى وفي الاولى فوات الصورة لا غير ☼ لان ذلك اي الاجراء وهذا اي القتل ☼ فكان شهيدا لما جاء في الاثر ان الخير في نفسه في ظل العرش يوم القيامة ان ابى الكفر حتى يقتل ولحديث خبيب رضي الله عنه ☼ وكذلك هذا اي وكما بينا من الحكم في صورة الاكراه على الكفر هو الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكره بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الى خلف ☼ فان صبر ولم يفعل ما امر به حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة في الدين ☼ وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل كان آثما لان الله تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام رمضان في حقه كلياليه وكايام شعبان في حق غيره فيكون آثما في الامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة ☼ بخلاف المقيم الصحيح

لان الصوم فى حقه عزيمة قال الله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو فى سعة من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له ﴿قوله﴾ وكذلك اى ومثل افساد حقوق الله تعالى استهلاك اموال الناس ※ يرخص فيه اى فى استهلاكها بالاكراه التام دون القاصر حتى لو قيل له لنقتلنك او لتأخذن مال هذا الرجل فتدفعه الى او ترميه فى مهلكة كان فى سعة من ان يفعل ذلك لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية للنفس ولئن كان مال الغير بخلاف طرف الغير حيث لا يستقيم جعله وقاية للنفس لان المال مبتذل فى نفسه والحرمة لحق الغير ولهذا يباح باباحته فاما الطرف فمحترم احترام النفس ولهذا لا يباح قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله وقاية للنفس ※ ولكن اخذ المال ظلم يعنى كان ينبغى ان لا يجوز له الصبر عنه كما فى مال نفسه لانه للابتذال فى اصل الخلقة وحرمته دون حرمة النفس لكن اخذ مال الغير واتلافه ظلم ※ وعصمة صاحب المال فى المال قائمة اى عصمته لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه لانها تثبت للحاجة وحاجته اليه باقية فى هذه الحالة فبقى المال حرام التعرض فى نفسه لبقاء دليل الاحترام ※ والرخصة ما يستباح مع قيام المحرم اى يعامل به معاملة المباح فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن مال الغير ※ ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا ※ والحق محمد رحمه الله الاستثناء بهذا الجواب فقال كان ماجورا ان شاء الله قال شمس الائمة رحمه الله انما قيد بالاستثناء لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس على الايمان والصلوة والصوم وليس هذا فى معناها من كل وجه لان الامتناع من الاخذ ههنا لا يرجع الى اعزاز الدين فلهذا اقيده بالاستثناء ﴿قوله﴾ وكذلك المرأة اى ومن هذا القسم المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او بالقطع ، رخص لها فى ذلك اى فى التمكين من الزناء حتى سقط الحد والاثم عنها ولو صبرت كانت ماجورة ※ لان ذلك اى تمكينها من الزناء تعرض لحق محترم فى المحل لصاحب الشرع بمنزلة سائر حقوقه من الايمان والصلوة والصوم فيكون حراما وليس فى التمكين معنى القتل الذى هو المانع من الترخص فى جانب الرجل لما ذكر فيثبت الترخص عند الاكراه الكامل ※ ولهذا اى ولان الاكراه الكامل فى جانبها يوجب الترخص ※ صار القاصر وهو الاكراه بالحبس او بالقيد شبهة فى درء الحد عنها كما فى شرب الخمر بخلاف الرجل فان الكامل لما لم يوجب الترخص فى حقه لا يصير القاصر شبهة فى سقوط الحد عنه كما فى الاكراه على القتل ※ وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا كما قال ابو حنيفة اولا وهو قول زفر رحمهما الله لان الزنا لا يتصور من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار لا يحصل عند الخوف بخلاف المرأة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف فلا يكون تمكينها دليل الطواعية ، الا ان فى الاستحسان يسقط كما رجع اليه ابو حنيفة رحمه الله وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا حاجة اليه فى حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكراه وخوف التلف على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا اقتضاء الشهوة فيصير ذلك شبهة فى اسقاط الحد عنه ※ وانتشار الآلة لا يدل على عدم الخوف فانه قد يكون طبعا بالفحولية المركبة فى الرجال وقد يكون طوعا الا يرى ان النائم قد تنتشر آلته طبعا من غير اختيار له ولا قصد فلا يدل ذلك على عدم الخوف (قوله) فصار هذا القسم اى الذى لا يسقط ويحتمل الرخصة قسمين قسم لا يحتمل السقوط اصلا مثل حق الله تعالى فى الايمان القائم اى الموجود فانه مشتمل على ركنين ※ احدهما الاعتقاد الذى هو الاصل فيه وحرمة

او كذلك المرأة اذا اكرهت على الزنا بالقتل او القطع رخص لها فى ذلك لان ذلك تعرض لحق محترم بمنزلة سائر حقوق الله تعالى وليس فى ذلك معنى القتل لان نسب الولد عنها لا ينقطع ولهذا قلنا انها اذا اكرهت على الزنا بالحبس انها لا تحد لان الكامل يوجب الرخصة فصار القاصر شبهة بخلاف الرجل فصار هذا القسم قسمين قسم حق الله تعالى وفى الايمان لا القائم يحتمل السقوط بحال الا ترى انه لما لم يكن فى العقيدة ضرورة لم يحتمل الرخصة بالتبديل ودخلت الرخصة فى الاداء للضرورة

تبديله بضده حق الله تعالى لايحتمل السقوط بوجه ولايحتمل الرخصة لان الضرورة الداعية الى الترخص
لايتحقق فيه لعدم احتماله التعدى من البشر ❊ والركن الثانى الاداء وهو الاقرار باللسان وحرمة
تبديله بضده لايحتمل السقوط ايضا ولكنه يحتمل الترخص لاحتماله التعدى من البشر فهذا الركن هو
احد القسمين المذكورين ❊ والثانى منهما مايحتمل السقوط فى نفسه ولكن لما لم يثبت دليل السقوط
بقى فعند الضرورة يثبت الترخص فيه مع بقاء الحرمة وذلك مثل حقوق العباد وما يحتمل السقوط
من حقوق الله تعالى كحرمة ترك الصلوة والصوم فانها تحتمل السقوط فى ذاتها كما سقطت فى حالة
الحيض ولكن لما لم يثبت دليل السقوط عند الاكراه بقيت فثبت الرخصة مع بقاء الحرمة ❊ وانما
لم يذكر الركن الاول من ايمان فى القسم الاول الذى لايحتمل السقوط رخصة لان ذلك القسم
فى بيان مالايحتمل الترخص مع تحقيق الضرورة وهذا الركن لايحتمل الترخص لعدم احتماله
التعدى من البشر المؤدى الى الضرورة فلم يكن من ذلك القسم ❊ ولما سبق بكسر اللام ❊ ولادا
فيه اى فى لايمان ركن ضم الى الاعتقاد اى هو ركن زايد ❊ وصار غيره اى غير الاعتقاد وهو
الاقرار ❊ وعارضه اى هذا القسم امر آخر فوقه وهو تلف النفس او لعضو ❊ وجب العمل
به اى بالامر الذى فوقه وهو صيانة النفس عن التلف ❊ والعمل وجب باصله اى باصل الحق
بابقاء الحرمة ❊ وهذا اى ابقاء العزيمة و اثبات الترخص بالاكراه فيما ذكرنا مثال
اثبات الترخص وابقاء العزيمة بالمخمصة فمن اضطر الى تناول طعام الغير حيث
يثبت له التناول رخصة لا اباحة مطلقة ولا يصير كطعام نفسه فى الاباحة
حتى وجب عليه الضمان بالتناول لو صبر كان ماجورا
بخلاف طعام نفسه والحمد لله رب العالمين

ولما سبق ان اصل الشرع
التوحيد والايمان والاصل
فيه الاعتقاد والاداء فيه
ركن ضم اليه فصارت عمدة
الشرع وهو اساس الدين
لايحتمل السقوط والتعدى
من البشر بحمد الله تعالى
وصار غيره عرضة للعوارض
وما كان من حقوق العباد
من جنس مايحتمل السقوط
ومن حقوق الله تعالى تسعا
آخر انه يحتمل السقوط باصله
لكن دليل السقوط لما لم يوجد
وعارضه امر فوقه وجب
العمل باثبات الرخصة والعمل
وجب باصله بان جعل اصله
عزيمة وهذا لكن اصابته
مخمصة حل له تناول طعام غيره
رخصة لا اباحة مطلقة
حتى اذا تركه فات كان شهيدا
بخلاف طعام نفسه واذا
استوفاه ضمنه لكونه معصوما
فى نفسه وذلك مثل تناول
محظور الاحرام عن ضرورة
بالمحرم انه يرخص له
ويضمن الجزاء فكذلك
ههنا والله اعلم بالصواب

قال العبد الضعيف ادام الله عليه عافيته ❊ وختم بالخير عاقبته ❊ هذا آخر ما يسر الله لي من شرح
مشكلات هذا الكتاب وكشف معضلاته ❊ ووفق لي على حل عقده وفسر مجملاته ❊ فبذلت
مجهودي في تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه ❊ وانجزت موعودي في تشييد قواعده وتمهيد مبانيه ❊
واجتهدت في ايضاح ما استبهم من خفاياه بتفسير كاشف عن اسرارها ❊ وبالغت في افصاح
ما استعجم من خباياه ببيان رافع لاستارها ❊ بعد مطالعات طويلة لكتب المحققين من السلف ❊
ومراجعات كثيرة الى المدققين من فحول الخلف ❊ في طلب ما يزيل الاغفال ❊ وتحصيل
ما يزيح الاشكال ❊ وقد كان يهجس في قلبي ويدود في خلدي ❊ من قديم الدهر ان اكتب لهذا
الكتاب شرحا شافيا ينتفع به المتنبه المبتدي ❊ ويرجع اليه المنبه المنتهي ❊ وكان يثبطني عن ذلك
قلة البضاعة ❊ ويمنعني عنه عرفاني اني لست من اهل هذه الصناعة ❊ حتى افضى بي قضاء الله
وقدره الى ان شرعت في هذا الامر الذي يحار فيه نحارير العلماء ❊ ويقصر دونه خطو الفصحاء
والبلغاء ❊ فتيسر لي هذا الامر العظيم بفضل الله وطوله ❊ واستتم هذا الخطب الجسيم بقوته
وحوله ❊ ووصلت الى ما قصدت ببره واحسانه ❊ ووفيت بما عليه عقدت بجوده وامتنانه ❊
فبرز مصنفي هذا خريدة حسناء ارسلتها الى خطابها ❊ وفريدة زهراء اهديتها الى طلابها ❊
وتحفة للاصحاب ابهى من الدر والجوهر ❊ وهدية الى الاحباب اذكى من المسك والعنبر ❊
لاحتوائه على حقايق المعاني الفقهية ❊ وانطوائه على دقايق اللطايف المليه ❊ واطلاعه على
خفيات لم يفطن قبل بمسالكها ومناهجها ❊ وابرازه عن مهمات لم يركن بمداخلها ومخارجها
فمن احاط بما ضمن فيه من اللطايف الغريبة ❊ واتقن ما بين فيه من الطرايف العجيبة ❊ تبين له
في الخطاب مناهج التحقيق ❊ وسهل عليه في تخريج الصعاب سلوك مسالك التدقيق ❊ هذا واني وان
بذلت طاقتي في التهذيب والتنقيح ❊ وصرفت همتي الى التوضيح والتصحيح ❊ متيقن بان غيري قد
يطلع ما خفي علي من معنى ادق ❊ ووجه احق ❊ وتفسير اوضح ❊ وتقرير افصح ❊ ومعترف بان
بعض الاحاد ❊ فضلا عن الافراد ❊ قد يقف فيه على عثرات ❊ او يعثر على زلات ❊ فان التصون عن الخطا
والخلل في التصنيف ❊ والتحرز عن الهفوة والزلل في التاليف ❊ تجزت عن احاطة القوى والقدر ❊ ويعجز
عنه كافة البشر ❊ الا من اختص بالهداية الى مسالك الرشد والسداد ❊ والوقاية عن مهالك الغي والفساد
فالمتوقع ممن نظر فيه ❊ وعثر على ما لا يرتضيه ان يكون عاذرا لا عاذلا ❊ وناصرا لي لا خاذلا ❊ فيسعى
في اصلاح ما عثر عليه من الفساد ❊ متجنبا في ذلك طريق التحاسد والعناد ❊ راجيا حسن الثواب ❊
من الملك العزيز الوهاب ❊ واسال الله العظيم الذي شمل احسانه كافة البريا ❊ والرب الكريم الذي عم
غفرانه جميع الذنوب والخطايا ان يجعل ما قاسيت في هذا التصنيف ❊ وعانيت في هذا التاليف ❊ موجبا
لثناء الجميل في الدنيا ❊ وسببا للثواب الجزيل في العقبى ❊ وان يحفظنا من اختلال الاراء ❊ ويعصمنا من اتباع
الاهواء ❊ وان يجعل مطرح ابصارنا كما في ذاته ❊ ومسرح افكارنا جلال صفاته ❊ ويصيرنا من الذاكرين
لقسمه ❊ والشاكرين لنعمه ❊ ويجعل مرتعنا رياض اليمن والكرامة ❊ ومشارعنا حياض الامن والسلامة
بفضله ورحمته ومنه ورافته انه ارحم الراحمين واكرام الغافرين وصلى الله عليه سيدنا محمد واله اجمعين

صحيفة

فهرست المجلد الرابع